

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Aproximación a la melancolía. Una comparación entre
dos perspectivas: la freudiana y la cristiana**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Juan Domingo Martín Fernández

Directores
Eduardo Chamorro Romero
Julián Santos Guerrero

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Programa de Doctorado en Filosofía



“Aproximación a la melancolía.

**Una comparación entre dos perspectivas:
la freudiana y la cristiana”**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR.

Directores: Prof. Dr. Eduardo Chamorro Romero.

Prof. Dr. Julián Santos Guerrero.

Doctorando: Juan Domingo Martín Fernández.

Madrid, 2015.

AGRADECIMIENTOS:

A mi madre y a mi padre,

A los amigos, tutores y profesores
que me ayudaron, cada uno a su manera, a encontrar
-en la clínica y en la vida- el terreno común y singular
entre los dos que abarca esta investigación,

Y de manera especial a Eduardo,
por su generosidad y gratuidad en la dirección de esta tesis.

Dedicada a todas las personas que buscan en la vida
creer primero para saber después.

SUMARIO:

PRESENTACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL.	11
INTRODUCCIÓN GENERAL: SEMBLANZA DE LA MELANCOLÍA.	15
I.-La melancolía en la Antigüedad clásica.	15
II.-El demonio medieval de la <i>acedia</i> .	19
III.-La eclosión renacentista y barroca en el escenario español.	21
IV.-La melancolía en Europa: Renacimiento, Barroco, Ilustración.	24
V.-La psiquiatría moderna: de la alienación de la melancolía a la enfermedad mental de los maníaco-depresivos.	28
VI.-La <i>gran</i> depresión contemporánea.	31
VII.-Apuntes finales: ideas psicoanalíticas postfreudianas en torno a la melancolía.	36
 PRIMERA PARTE: VISIÓN FREUDIANA DE LA MELANCOLÍA.	 45
PRIMER CAPÍTULO: EL CONCEPTO DE “MELANCOLÍA” EN LOS TEXTOS DE FREUD DE 1892 A 1915.	47
1.-LA ELABORACIÓN DEL CONCEPTO DE MELANCOLÍA DE 1892 A 1905:	47
1.1.- <i>Un caso de curación por hipnosis.</i>	49
1.2.- <i>Manuscrito B: La etiología de las neurosis.</i>	50
1.3.- <i>Manuscrito D: Sobre la etiología y la teoría de las grandes neurosis.</i>	51
1.4.- <i>Manuscrito E: ¿Cómo se genera la angustia?</i>	51
1.5.- <i>Manuscrito F: Recopilación III.</i>	52
1.6.- <i>Manuscrito G: Melancolía.</i>	53
1.7.- <i>Manuscrito K: Las neurosis de defensa (un cuento de Navidad).</i>	57
1.8.- <i>Manuscrito N: Anotaciones III.</i>	59
1.9.- <i>Carta 102.</i>	60
1.10.- <i>Sobre psicoterapia.</i>	61
 2.-IMPORTANCIA DE ABRAHAM EN LA INVESTIGACIÓN FREUDIANA DEL CONCEPTO DE MELANCOLÍA.	 63
2.1.- <i>Contribuciones para un debate sobre el suicidio</i> (1910) en la Sociedad Psicoanalítica de Viena.	63
2.2.- <i>Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas</i> , de Abraham (1911).	64
2.3.-Intercambio epistolar entre Abraham y Freud en 1915.	69
2.4.-Publicaciones de Abraham en paralelo a <i>Duelo y melancolía: La primera etapa pregenital de la libido</i> (1916).	73

3.-TEXTOS FREUDIANOS ANTERIORES A 1915:	79
3.1.- <i>Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente</i> (1911).	79
3.2.- <i>Tótem y tabú</i> (1912).	80
3.3.- <i>Introducción del narcisismo</i> (1914).	81
3.4.- <i>Lo inconciente</i> (1915).	85
4.-EL PENSAMIENTO FREUDIANO EN EL CONTEXTO GENERAL DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL.	89
4.1.-Del modelo económico a la metapsicología investigando la identificación con el objeto.	89
4.2.- <i>De guerra y muerte. Temas de actualidad</i> (1915). <i>La desilusión provocada por la guerra.</i>	91
4.3.-La referencia implícita a la melancolía que subyace continuamente.	94
4.4.- <i>La transitoriedad</i> (1915).	96
4.5.- <i>Nuestra actitud ante la muerte.</i>	98
4.6.-Conclusión: el fruto ético y religioso de la melancolía y de la pulsión de muerte.	100
5.-ANÁLISIS DEL TEXTO DE <i>DUELO Y MELANCOLÍA</i> DE 1915.	103
5.1.-Planteamiento inicial de los términos y exposición conceptual.	103
5.2.-La pérdida del objeto en la melancolía.	105
5.3.-La <i>razón</i> del melancólico.	106
5.4.-El empobrecimiento del Yo y la “instancia crítica”.	107
5.5.-El objeto perdido es amado y odiado al mismo tiempo; <i>su sombra cae sobre el Yo.</i>	108
5.6.-La identificación narcisista, el conflicto de la ambivalencia y la satisfacción sádica.	110
5.7.-El reverso de la melancolía: la manía.	112
5.8.-Duelo, melancolía y manía: el modelo económico y la tópica freudiana.	114
5.9.-Conclusión: la regresión libidinal al narcisismo oral.	116
SEGUNDO CAPÍTULO:	
LA MELANCOLÍA EN FREUD DESPUÉS DE 1915.	119
1.-Los debates de la Sociedad Psicoanalítica de Viena.	119
2.-Revisión de los <i>Tres ensayos de teoría sexual</i> (1915).	120
3.- <i>Conferencias de introducción al psicoanálisis</i> (1917).	121
4.- <i>Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra</i> (1919).	122
5.- <i>Lo ominoso</i> (1919).	123
6.- <i>Psicología de las masas y análisis del yo</i> (1921).	124
7.- <i>El yo y el ello</i> (1923).	126
8.- <i>Neurosis y psicosis</i> (1923).	128
9.- <i>El problema económico del masoquismo</i> (1924).	129
10.- <i>La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis</i> (1924).	132
11.- <i>31ª Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica</i> (1933).	132
12.-Y la obra culminante de Abraham: <i>Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales</i> (1924).	134

SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN DE ESTA PRIMERA PARTE DE LA TESIS: LA VISIÓN FREUDIANA DE LA MELANCOLÍA.	143
---	------------

SEGUNDA PARTE:	
APROXIMACIÓN CRISTIANA A LA MELANCOLÍA.	155

TERCER CAPÍTULO:	
DOCTRINA CRISTIANA DE LA SALVACIÓN.	157

1.-LA COMPRENSIÓN PSICODINÁMICA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA, SEGÚN VERGOTE.	157
1.1.-El <i>locus</i> de la experiencia religiosa.	157
1.2.-Religión como estructura signifiante.	159
1.3.-El conflicto dialógico fe-increencia en el Cristianismo.	162
1.4.-La mediación del campo simbólico.	165
1.5.-La conversión a la relación personal con la Alteridad Trascendente Absoluta.	167
1.6.-La representación de Dios de los creyentes: solución relacional de la elipse.	169
1.7.-Lecciones psicoanalíticas para una mirada religiosa -cristiana- a la melancolía.	171
2.-LA PROPUESTA HERMENÉUTICA Y FENOMENOLÓGICA DE RICOEUR ACERCA DEL PECADO Y DE LA SALVACIÓN.	175
2.1.- <i>Finitud</i> y <i>culpabilidad</i> : la mancha y el pecado en el hombre.	175
2.2.-La <i>vindicta</i> , el sufrimiento y la muerte.	178
2.3.-La conciencia de la culpa y de la responsabilidad: la Ley y la penitencia.	181
2.4.-La naturaleza del mal -y del bien- en la religión judeo-cristiana: el siervo albedrío.	183
2.5.-Los mitos ontológicos acerca del origen y el sentido del mal.	184
2.6.-La tragedia griega y el drama judeo-cristiano.	187
2.7.-El sufrimiento injusto del siervo doliente de Dios.	190
2.8.-La <i>gracia</i> de la fe cristiana.	192
3.-LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE LA MEDIACIÓN Y LA REDENCIÓN DE CRISTO.	193
3.1.-Introducción. La teología cristiana y el misterio de la salvación.	193
3.2.-El escándalo de la cruz.	196
3.3.-El movimiento descendente de la humanidad de Jesús: solidaridad y resurrección.	198
3.4.-El movimiento ascendente de la divinidad de Cristo: satisfacción y sustitución.	200
3.5.-La necesaria integración y reconciliación: Jesús, el único mediador entre Dios y los hombres.	204
3.6.-Redención, gracia y justificación.	207
3.7.-El sacrificio existencial de Cristo.	211
3.8.-El don de la eucaristía.	214
3.9.-El sufrimiento y la penitencia para el cristiano.	215
3.10.-La verdad de nuestra naturaleza para el Cristianismo: la libertad frente a la <i>melancolía</i> .	218

CUARTO CAPÍTULO: EL HOMBRE CRISTIANO Y LA MELANCOLÍA.	221
4.-LA RESURRECCIÓN Y LA LIBERACIÓN DE LOS HOMBRES DESDE LA NUEVA TEOLOGÍA.	221
4.1.-La Nueva Teología y la comprensión cristiana del hombre <i>pobre</i> .	221
4.2.-La justicia es un atributo central de Dios.	226
4.3.-La cruz de la idolatría y la denuncia profética.	228
4.4.-La liberación del cuerpo y del espíritu.	231
4.5.-El <i>reino</i> de Dios en la tierra.	233
4.6.-La resurrección de la carne.	235
4.7.-La gracia no absuelve, sino que libera.	237
4.8.-La resurrección pasa necesariamente por la cruz.	238
4.9.-La Iglesia de los pobres.	240
4.10.-Los mártires del siglo XXI.	243
5.-LA MÍSTICA CRISTIANA: NOCHE OSCURA <i>versus</i> MELANCOLÍA.	247
5.1.-Introducción. Las claves de algunos Padres de la Iglesia y de otros grandes maestros de la Teología y de la Mística.	247
5.2.-La compleja distinción entre noche oscura y depresión (melancolía).	251
5.3.-La mística castellana del Dieciséis: aproximación, contexto, significado.	254
5.4.-Santa Teresa de Jesús: <i>la metamorfosis del gusano en mariposilla</i> .	256
5.5.-San Juan de la Cruz: <i>lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del espíritu, espíritu</i> .	259
5.6.-Epílogo: Job, referente de la melancolía judeo-cristiana por excelencia.	265
6.-LA LUZ DE LA FE Y LA ALEGRÍA DEL EVANGELIO.	271
6.1.- <i>Lumen Fidei</i> .	271
6.2.-La verdad cristiana de la fe y del amor.	277
6.3.-Los sacramentos de la fe cristiana.	280
6.4.- <i>Evangelii Gaudium</i> .	283
6.5.-No hay resignación a la melancolía, sino liberación.	286
6.6.-El <i>sensus fidei</i> .	288
6.7.-“La unidad es superior al conflicto”.	290
6.8.-La paz de Jesús y la dignidad <i>sagrada</i> de cada hermano.	293
SÍNTESIS DE LA SEGUNDA PARTE DE LA TESIS: LA MELANCOLÍA PARA EL CRISTIANISMO.	295

TERCERA PARTE: COMPARATIVA Y CONCLUSIONES. 319

0.-Punto de partida troncal.	322
1.-Dónde radica el narcisismo y qué implica.	324
2.-Cualidades de los objetos perdidos.	326
3.-El albedrío del sujeto y la responsabilidad.	329
4.-Imagen y símbolo (idolatría y religión).	332
5.-Lo gratuito es posible o ni siquiera es concebible.	334
6.-La cuestión diferencial de la ética.	338
7.-La respuesta concreta y efectiva al <i>pathos</i> .	339
8.-Recapitulando para terminar.	341
9.-La fe y el Psicoanálisis dialogan entre sí y se ayudan.	344
10.-Y punto final.	345

BIBLIOGRAFÍA 348

ENGLISH ABSTRACT 369

A.-Title of the thesis.	369
B.-Introduction.	369
C.-Target.	370
D.-Results.	370
E.-Conclusions.	373
F.-Key words.	374

PRESENTACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL.

La tesis doctoral que aquí comienza es el resultado de una investigación personal en el fascinante campo de la melancolía, en ese significante tan prolijo, complejo, ambiguo y poético que inspira al hombre desde la Antigüedad; hoy, aparentemente olvidado o denostado por la *clínica de la evidencia*.

La melancolía es el *pathos* mental más antiguo del que se tiene constancia, presente en multitud de escritos y obras de arte antiguas, conocida y catalogada con detalle en los principales tratados médicos de los primeros siglos de la Historia. Durante milenios el estudio y tratado de la melancolía ha tenido una triple inspiración: filosófica, literaria y médica.¹ A la primera y a la tercera hará mención -escuetamente a la segunda- esta tesis de Filosofía, que desde este momento plantea al lector el propósito que persigue la investigación: hallar las pistas que conectan, y que desconectan, la visión psicoanalítica freudiana de la melancolía con la visión cristiana, con la metafísica católica de la salvación.

La aproximación conceptual tiene por consiguiente dos fuentes de las que mana la misma agua de la melancolía; se explorarán cuáles son las relaciones recíprocas, los parecidos y diferencias entre las dos, las claves que explican el fenómeno profundo en un campo y en el otro. El problema así presentado remite —el lector se percatará desde el principio— a la visión existencial del hombre, de la naturaleza humana, que se verá ilustrada por el hombre melancólico como si fuera un prototipo: un fondo sobre el que se dibuja la figura de la persona, tal como la entiende el Psicoanálisis por un lado y el Cristianismo por el otro. La melancolía es como el fondo común denominador de la existencia humana, de la cultura y del deseo, de la salud mental y la actividad proactiva; un misterio filosófico, inmanente y trascendente, donde se entrecruzan las grandes preguntas de la psicología con las de la religión, y a cuya semblanza esta tesis quiere aportar una interpretación, una búsqueda personal y científica, en los términos que a continuación se expondrán.

¹ Cf. Colina, F., 2011: *Melancolía y paranoia*. Madrid: Síntesis, p. 40. En la parte médica pueden incluirse las referencias psicológicas actuales, a las que esta investigación va a referirse.

Así pues, dos van a ser las partes de esta tesis: la primera freudiana, la segunda cristiana, y las conclusiones finales que destacan los hallazgos y razones que enlazan ambos presupuestos, muchas veces considerados opuestos e incluso enemigos. La Filosofía, madre y partera de la Psicología y de la Teología, permitirá poner los puntos sobre las íes en el análisis de estos fenómenos y sus explicaciones.²

Cada parte constará a su vez de dos capítulos, divididos cada uno en varios epígrafes tal como se puede ver en el Sumario. Respecto a la visión freudiana, el primer capítulo desarrollará el concepto de melancolía en los textos de Freud de 1892 a 1915 y el segundo las referencias y análisis posteriores a ese año. Los epígrafes harán mención a los primeros tiempos del psicoanálisis (los *manuscritos* de la correspondencia con Fliess), la importancia de la colaboración con Abraham y la investigación de éste en el mismo campo, los textos freudianos preparatorios de *Duelo y melancolía* y un análisis pormenorizado de esta obra, además de atender a las variables e influjos que marcan el pensamiento del autor en el contexto general de la Primera Guerra Mundial. Después de 1915, cada epígrafe aludirá a trabajos de Freud o de los discípulos más próximos que desarrollan los mecanismos y procesos mencionados con anterioridad.

El primer capítulo de la segunda parte de la tesis está dedicado a tres autores que, en conjunto, ofrecen una profunda mirada a la doctrina cristiana de la salvación, estrechamente relacionada con la clínica y la ética de la melancolía: primero Vergote, el pionero de la psicología de la religión que traza un nexo desde el Psicoanálisis; luego Ricoeur, quien propone una perspectiva fenomenológica y hermenéutica acerca del pecado, el mal y la salvación del hombre; y finalmente Sesboué, uno de los autores que sintetiza con más acierto la teología contemporánea de la mediación y la redención de Cristo. El segundo capítulo trata ya directamente al hombre cristiano en contacto con la melancolía: primero la visión de la Nueva Teología –cuya vanguardia es la Teología de la Liberación– acerca de la acción y la resurrección del ser humano, a continuación el

² Existen además dos motivos por los cuales el momento histórico y social en el que nos encontramos resulta importante en lo que respecta a esta tesis doctoral: por un lado, la terrible crisis económica y moral que sufren los españoles y gran parte de los europeos, con los dramáticos correlatos y consecuencias de paro, frustración, desolación, corrupción, pobreza, indolencia, desigualdades, separatismos... que no son sino efectos dispares de esa triste miseria melancólica del hombre, a la que se referirá el texto; por otro, en este año 2015 se cumple el centenario de la redacción de *Duelo y melancolía* de Freud, obra *culmen* de la visión de la melancolía para el Psicoanálisis -aunque fuera publicada en 1917-, escrita además en el contexto de una crisis europea más terrible y aniquiladora (la Primera Guerra Mundial), a cuyo texto y autor se quiere también rendir un merecido homenaje.

significado de la mística y la “noche oscura” del alma en compleja dialéctica con la depresión, y por último el mensaje radiante de luz y de alegría que proclama al mundo el actual Vicario de Cristo, Francisco.

Se empezará, empero, haciendo una semblanza introductoria de la melancolía; clínica, fenomenológica, ética y también histórica, para luego comprender bien las perspectivas propias del Psicoanálisis primero, y de la doctrina cristiana después, al respecto para abordarla.

INTRODUCCIÓN GENERAL: SEMBLANZA DE LA MELANCOLÍA.

I.-La melancolía en la Antigüedad clásica.

El origen del término “melancolía” se encuentra en Hipócrates de Cos (s. V a.C), el médico griego más famoso de la Antigüedad y fundador de la teoría humoral;¹ él fue quien bautizó como *bilis negra* a este carácter triste y apático tan llamativo a su alrededor. En adelante el nombre remitirá en general a toda la locura, porque abarcará confusamente todas las formas de la enajenación, excepción hecha de la cólera y el furor (que corresponderán a la *manía*). Y -clave fundamental- la melancolía se entenderá siempre como la enfermedad o el sufrimiento del alma: *el pathos de la psiqué*, se puede afirmar partiendo de la etimología de las palabras. El componente fundamental será la tristeza, que los griegos entendían desde un continuo comprensible que unía en el mismo eje a todos los humanos de la tierra, los sanos y los enfermos.²

El *Corpus Hipocraticum* explicaba todas las enfermedades y cambios de temperamento o “humor” en las personas a partir de la influencia de cuatro líquidos corporales (*naturales*) denominados “humores”: la sangre, la flema, la bilis negra³ y la bilis amarilla. Un exceso de sangre provocaba comportamientos hiperactivos o maníacos, mientras que el exceso de bilis negra producía un comportamiento abatido, apático, y un manifiesto sentimiento de tristeza.⁴ Así, el término *melancolía* se convirtió durante más de dos milenios en sinónimo de tristeza,⁵ y aunque los romanos la llamaron *atra bilis* (bilis oscura)⁶ el término médico mantuvo el griego original. La palabra

¹ Cf. Jackson, S.W. (1989): *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Turner, pp. 18-19. El *Corpus Hipocraticum* realmente es obra de una diversidad de autores procedentes de Cos y Cnido entre los años 450 y 300 a.C, cuyas obras compartían premisas básicas y fueron agrupadas bajo ese nombre en una colección conservada en la Biblioteca de Alejandría en el s. III a.C.

² Cf. Colina, F. (2011): *Melancolía y paranoia*. Madrid: Síntesis, p. 43.

³ La *bilis negra*, caracterizada por la heterogeneidad, la pesadumbre y la sequedad, imita la tierra (el mundo), se incrementa en otoño y prepondera en la edad madura de la vida. Cf. Conti, N.A. (2007): *Historia de la depresión. La melancolía desde la Antigüedad hasta el Siglo XIX*. Buenos Aires: Polemos, p. 15.

⁴ Cf. Sigerist, H. (1961): *History of Medicine*, vol. 2. Nueva York: Oxford University Press, p. 323.

⁵ Cf. Domínguez García, V. (1991): “Sobre la melancolía en Hipócrates”, en *Psicothema*, 3, 1, pp. 259-267.

⁶ Cf. Álvarez, J.M, Esteban, R. & Sauvagnat, F. (2004): *Fundamentos de psicopatología*

“depresión” no aparecerá en medicina y poesía hasta el año 1725, de la mano de Richard Blackmore (médico y poeta del rey Guillermo III de Inglaterra), y no se impondrá en psiquiatría hasta los albores del s. XIX.⁷

El modelo médico griego se fundaba en las variaciones hereditarias cuya influencia determinaba la aparición de las diferentes enfermedades, así como la explicación en el mismo *continuum* de los *temperamentos*; éstos eran la manera individual y saludable de reaccionar a los estímulos ambientales,⁸ y consistían en la peculiaridad e intensidad individual de los afectos psíquicos y de la estructura dominante de *humor* y de motivación, sin llegar al punto gravoso de la enfermedad. El *colérico* era rápido, práctico en sus decisiones, independiente pero se enojaba con facilidad. El *melancólico*, por el contrario, era sensible, poco reactivo, tendía al pesimismo y a la tristeza.⁹

Aurelio Cornelio Celso, notable médico romano del s. I d.C., desarrolló en sus compilaciones médicas algunas consideraciones sobre el tratamiento del melancólico, que incluían terapias fuera de la casa, distracción con cuentos y juegos del agrado del paciente, viajes periódicos a nuevos lugares, e incluso propuestas farmacológicas.¹⁰ Areteo de Capadocia, médico romano también del siglo I (representante de la llamada *escuela ecléctica*) fue el primero en relacionar clínicamente la *melancolía* con la *manía*, además de aludir al concepto de *melancolía amorosa*.¹¹ Destacaba del padecimiento la frialdad del ánimo, la obsesión de los pensamientos, la tristeza y pesadumbre. El más famoso de todos los médicos romanos, Claudio Galeno de Pérgamo (s. II), subrayaba mucho la importancia del miedo concomitante a la tristeza.¹²

psicoanalítica. Madrid: Síntesis, pp. 38-39. De este vocablo latino deriva la palabra “atrabiliario”.

⁷ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., p. 17.

⁸ La etimología de temperamento es *medida* (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “temperamento”, consultado el 11/3/15).

⁹ Como consecuencia de la tristeza, los melancólicos odian todo lo que ven y parecen continuamente apenados y llenos de miedo, como los niños y los hombres ignorantes que tiemblan en una oscuridad profunda. Hipócrates también asociaba melancolía a epilepsia, según la enfermedad acometiera más el espíritu o el cuerpo, respectivamente (Hipócrates, 1990: “Epidemias VIII”, en *Tratados médicos*. Madrid: Gredos, p. 31).

¹⁰ Cf. Starobinski, J. (1962): *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*; Basilea: Geigy, p. 21.

¹¹ Cf. Conti, N.A., 2007, o.c., p. 26; el autor comenta que la cuestión es controvertida.

¹² “El miedo o el humor depresivo cuando dura mucho tiempo convierte a los pacientes en melancólicos... Todas las personas llaman a esta afección melancolía, indicando con este término el humor responsable de ella”. *De las partes afectadas, III*, 9, en Galeno (2003): *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid: Gredos.

Sin embargo, había otras escuelas médicas romanas que se distanciaban en parte de la teoría de los cuatro humores. Sorano de Éfeso (s. II), representante de la *escuela metodista*, consideraba a la melancolía como una enfermedad asociada a un estado excesivamente seco y tenso del organismo, que no dejaba mover adecuadamente las partículas del *neuma o spíritus* por el cuerpo, y cuyo origen estribaba en el esófago.¹³ También la *escuela neumática* se oponía a la teoría humoral y proponía una clasificación pionera en melancolías congénitas y adquiridas, además de introducir una descripción del perfil de estos pacientes: ojos saltones, labios finos, piel oscura y exceso de vello corporal. Rufo de Éfeso (s. I), representante de esta escuela, menciona la existencia de una *melancolía de los hipocondrios* o “hipocondría”, y la achaca a una excesiva actividad del pensamiento; en paralelo presenta la primera referencia a lo que luego será el concepto de “locura parcial” cuando afirma que estos enfermos “sólo presentan pensamiento erróneo ligado a una sola cosa y el resto de su razonamiento es normal”.¹⁴

No obstante, en la mayoría de los autores médicos -y sobre todo en los filósofos- sobresalía la idea de que la melancolía, simbólica y alegóricamente, aunaba aspectos tanto saludables como enfermizos, positivos y morbosos, heroicos y decadentes.¹⁵ Los griegos -y sus herederos romanos- pensaban que la existencia humana formaba una especie de unidad, una identidad que abarcaba la felicidad y la tristeza, el sufrimiento y la soledad con la misma creación. Las distintas partes formaban un todo armónico, dialógico y fluido, compuesto por síntomas comprensibles que no anulaban el entendimiento, la voluntad o la memoria de la persona.¹⁶

Así, la melancolía se consideraba a los efectos prácticamente como un sentimiento *sagrado*, obra de los dioses e impronta de la sabiduría y la genialidad.

¹³ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., pp. 41-42.

¹⁴ Cf. Conti, N.A., 2007, o.c., p. 23.

¹⁵ La melancolía era una *verdad* y una *virtud*: “su gran potencia especulativa, hija de la profunda naturaleza de su padre Saturno, divino y al mismo tiempo brutal, le permitía entenderla sin dificultad como un trastorno morbooso pero también como un sentimiento noble, una fuente de inspiración y un armonioso acorde con la locura” (Colina, F., 2011, o.c., p. 47). Saturno, dios romano de la saciedad, de la agricultura y de la melancolía (identificado con el Cronos griego), era el último de los Titanes primitivos y el creador de la nueva generación de los dioses (Plutón, Neptuno, Júpiter), a los que devoraba nada más nacer para impedir que le arrebataran la supremacía. Era capaz de otorgar poder y riqueza a los mortales, pero sólo a cambio de arrebatárselos la felicidad; era también el dios del tiempo, variable íntimamente unida al devenir de la tristeza, la cultura y la historia.

¹⁶ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., pp. 38-40.

Aristóteles (s. IV a.C) lo resumió muy bien en el archiconocido *problema XXX (el hombre de genio y la melancolía)*:¹⁷

“¿Por qué todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal como lo explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?”¹⁸

De modo que esta cualidad humana se la puede caracterizar como la *proteiforme*¹⁹ por antonomasia: en la clínica adopta muchas formas, es cambiante y ambigua, como hecha de *pliegues* y *hélices*; somática y a la vez psicógena, profunda a la par que superficial, enfermiza y creativa, morbosa unas veces y genial otras, el borde candente entre la materia y el espíritu, la conciencia y el cuerpo. *Locura lúcida* ha sido llamada, la menos regresiva de todas las psicosis, pues -en la mayoría de los casos- conserva la identidad y la esfera del Yo, y no cursa con delirios o creencias irracionales.²⁰

Así pues, ya desde el principio de la Historia quedó establecida como el fenómeno y concepto frontera de todo lo concebible: el hombre, la divinidad, el cuerpo, el alma, la neurosis, la psicosis, el lenguaje, la razón...²¹ El melancólico representa ese esfuerzo baldío que, al enfrentarse con la conciencia moral o el ideal religioso y

¹⁷ Aristóteles (2007): *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*. Barcelona: Acanalado, p. 79. Hoy día existen dudas acerca de la atribución del problema XXX y por ello éste se suele referir más al *Pseudoaristóteles*.

¹⁸ Lo mismo diría -nada menos que *dos mil años después*- el filósofo de la Ilustración Immanuel Kant: “la genuina virtud, según principios, encierra en sí algo que parece coincidir con el temperamento melancólico en un sentido atenuado”, en Kant, I. (1982): *Lo bello y lo sublime*. Madrid: Espasa Calpe, p. 29. Comentando esta cita, los Alienistas del Pisuerga añaden “el hombre que se sale de lo común es alguien que se sitúa en el límite de la enfermedad pero que mantiene un equilibrio suficiente en el seno mismo del desequilibrio, aunque siempre bajo riesgo” (Cotard, J. & Séglas, J., 2008: *Delirios melancólicos: negación y enormidad*. Madrid: Edición de Alienistas del Pisuerga; prólogo, p. XXXI).

¹⁹ En honor del dios griego Proteo, que cambiaba habitualmente de forma para evitar que nadie lo atrapara y le reclamara predecir el futuro.

²⁰ Cf. Álvarez, J.M. (2014): “Retrato del melancólico”, en *Cuadernos de Psicoanálisis*, 36, pp. 93-99.

²¹ Algo heterogéneo y disperso, como la *bilis negra*: “la marca más profunda del alma humana”, “la pérdida que nos constituye”, “la añoranza de lo que no se tuvo”, “la búsqueda de la verdad”, “el dolor del alma”... Los tratados médicos rastrearán la melancolía en multitud de facetas y fenómenos humanos, clínicos todos ellos: en los hipocondríacos, los coleccionistas, los obsesivos, los accidentes, los maníacos, los acédicos, los que sufren soledad, pasean por costumbre, se tiran de los pelos o de la barba, gozan del triunfo o muestran siempre resignación, los que tienen por oficio pensar, aquellos que matan el tiempo y tienen angustia, los vergonzosos y tímidos... La memoria del melancólico se dice que no olvida, sino que sólo recuerda; una sombra del pasado le hace intemporalmente triste. La repetición, la meticulosidad, el coleccionismo, etc. son formas de detener el tiempo, de plegar el mundo para que el pasado no lo absorba del todo.

político, desemboca en un sujeto en deuda permanente. Y de la deuda es de donde le viene al hombre la tristeza, la falta de libertad. Las religiones tratarán de dar respuesta a estas deudas originales, prometiendo la felicidad del hombre por medio de una liberación gratuita, una redención de las deudas cometidas. Se verá detenidamente en la segunda parte de la tesis doctoral, en lo tocante a la doctrina cristiana aplicable a la melancolía.

II.-El demonio medieval de la *acedia*:

Luego de la expansión del Cristianismo por todo el Imperio Romano, durante la Edad Media la melancolía adquirió en toda Europa una imagen muy negativa, como resultado de algún tipo de alienación maligna sobre la persona. El melancólico ya no era un sujeto de genialidad o profundidad de pensamiento, sino un *enfermo endemoniado* que además cometía el grave pecado de la *acedia* monástica: la pereza y la indiferencia depresivas del cristiano que no cultiva la virtud y se pierde. San Jerónimo (c. 340-420) pensaba que la melancolía era el *baño del diablo*, que todos los demoníacos terminaban melancólicos, aunque no todos los melancólicos fueran diabólicos.²² Evagrio Póntico (345-399) describió con detalle al sujeto *acedioso* en varios textos recogidos en la *Filocalia*, insistiendo en que la apatía conducía a la falta de diligencia y a la ruina del alma.²³ Había que combatir permanentemente la ociosidad, la tristeza, la cobardía, porque el tiempo era el mayor don de Dios, y no se podía desperdiciar en *melancolías*.

San Isidoro de Sevilla (556-636) indicaba cuatro defectos derivados de la tristeza: el rencor, la pusilanimidad, la amargura y la desesperación; y siete de la *acedia*: la ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la inestabilidad, la verborrea y la curiosidad.²⁴ Lo que se consideraba *preternatural* (más allá del *natural* de los hombres, de la sustancia vital inspirada por Dios) se achacaba a Satanás, porque la unidad armónica griega entre las partes sanas y morbosas del ser humano se había roto definitivamente. Los médicos muchas veces recurrían a citas o

²² Cf. Bartra, R. (2001): *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama, p 53.

²³ Cf. Hell, D. (2011): “Psicodinámica de la depresión y consideración”, en Bäumer, R. & Plattig, M. –comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée de Brower, pp. 16-17.

²⁴ Cf. Agamben, G. (2006): *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, p. 27.

exorcismos en lugar de a observaciones.²⁵

En Bizancio, aislada de las campañas militares de los germanos y heredera de la *escuela alejandrina*, el médico compilador Oribasio de Pérgamo (320-400) repite la teoría *hipocrática* de los dos síntomas principales de la melancolía: el miedo y la tristeza.²⁶ De manera algo más innovadora Alejandro de Tralles (525-605) incluye a la melancolía dentro de un grupo mayor de tipos de locura, y refiere que puede deberse varias causas, como un exceso de sangre, que hace que los vapores asciendan al cerebro, una obstrucción del flujo sanguíneo que también afecta al cerebro, o el exceso de bilis negra resultante de la transformación de la sangre que produce los vapores.²⁷ El también bizantino Pablo de Egina (625-690) fue el primero en percatarse del error de asimilar melancolía y posesión diabólica:

“La melancolía es un trastorno del intelecto sin fiebre... Los síntomas comunes a todos ellos son el miedo, la desesperación y la misantropía. Algunos desean la muerte y otros tienen miedo a morir; algunos ríen constantemente, y otros sollozan; algunos se creen impelidos por altas instancias, y predicen el futuro, como si estuvieran bajo la influencia divina; y a estos, por ello se les llama endemoniados o posesos”.²⁸

En el mundo musulmán, la medicina árabe entabla contacto con las obras clásicas de los autores griegos y romanos a través de los traductores nestorianos. Avicena (980-1037), por ejemplo, menciona a la melancolía en su *Canon de medicina*, siguiendo los dictados de Rufo y Galeno.²⁹ Razés (865-925) es el primero en poseer una sección en su biblioteca médica dedicada a los enfermos mentales, y enfatiza la necesidad de valorar los aspectos psicológicos del paciente a la hora de hacer una valoración global.³⁰

Ishaq Ibn Imran (médico de Bagdad, s. VIII) es el autor del único tratado árabe dedicado exclusivamente a la melancolía, y destaca que en estos pacientes hay

²⁵ Cf. Bartra, R., 2001, o.c., p. 61.

²⁶ Sigue también a Rufo de Éfeso al afirmar que el coito es el mejor remedio contra la melancolía, porque hace desaparecer las ideas fijas del espíritu y tranquiliza las pasiones desbocadas, según recoge Jackson, S.W., 1989, o.c., p. 55.

²⁷ Cf. Conti, N.A., 2007, o.c., p. 39.

²⁸ Heiberg, J.L. (1924): *Paulus Aegineta, Epitomae medicae libri septem, (Corpus Medicorum Graecorum*, vol. 9.1). Leipzig: Teubner., pp. 1-2.

²⁹ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., pp. 64-65.

³⁰ Sobre la melancolía, recomienda métodos que liberen al paciente de su ociosidad mediante trabajos, y la conversación frecuente con personas sabias que le muestren lo infundado de las preocupaciones (Cf. Conti, N.A., 2007, o.c., pp. 44-46).

sentimientos de angustia y soledad debidos a una idea irreal. La melancolía puede surgir por motivos como el miedo, el aburrimiento o la ira. El médico distingue entre tristeza, ansiedad, angustia y trastornos psicosomáticos, e incluye síntomas como la pérdida de peso y sueño; propone también tratamientos ambientales y farmacéuticos. Aunque se mantiene una concepción general basada en la teoría humoral, se aportan ideas acerca del origen que se alejan del concepto clásico: las actividades del alma racional (el pensamiento arduo, el recuerdo, las fantasías o los juicios) pueden arrastrar al alma susceptible a la melancolía, tal como en ella caen los enamorados y los sibaritas, o aquellos que se exceden en la lectura de libros de medicina o de filosofía.³¹

Las obras de este último autor musulmán fueron traducidas por Constantino el Africano (1020-1087), representante cristiano de la *escuela médica de Salerno*. La melancolía puede aquejar al espíritu más que otras enfermedades somáticas, y se establecen diferentes tipos en cuanto a su ubicación anatómica: la hipocondríaca, situada en la boca del estómago, y otras en zonas profundas del cerebro; también enumera pócimas y jarabes útiles frente a cada tipo.³² Otra figura medieval importante fue santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), abadesa y mística alemana, médica y compositora, llamada *la Sibila del Rin*. Dejó constancia en sus escritos de los peligros de la melancolía en los conventos, llegando a señalar como lenitivo incluso las relaciones sexuales.³³

III.-La eclosión renacentista y barroca en el escenario español.

En el Renacimiento esta materia fue retomada con mucha fuerza, en las mentes pensantes de los médicos y los filósofos. La melancolía fue uno de los ejes fundamentales de la cultura renacentista en toda Europa, y específicamente en España; fue uno de los rasgos propios de la identidad española en el Siglo de Oro (ss. XVI-XVII) y después.³⁴ El fenómeno de los conversos, de los herejes y de los místicos teñirá

³¹ Cf. Ullman, M. (1978): *Islamic Medicine*. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 72-74.

³² Cf. Constantino el Africano (1992): *De Melancholía*, I y II. Buenos Aires: Fundación Acta. El autor era un viajero y erudito musulmán que luego se convirtió al Cristianismo.

³³ Cf. Agamben, G., 2006, o.c., p. 45.

³⁴ Cf. Bartra, R., 2001, o.c., p. 13. La cultura hispana era el resultado de una mezcla singular de diversas sangres y tradiciones: cristianos, judíos y musulmanes. La medicina, después de griegos y romanos, había tenido mucha raigambre judía y mora en la Edad Media, sobre todo en la Península Ibérica. El Renacimiento es el momento de eclosión de todas estas particularidades en una misma sociedad, bajo la presión de la uniformidad religiosa que imprime un sesgo al mismo tiempo de luz y

con su discrepancia y disparidad el afán de uniformidad que se quiere establecer desde el poder en el nuevo siglo, sellado por el final de la *universitas christiana* medieval.

El primer libro específico sobre melancolía escrito en una lengua vernácula fue publicado en castellano, en 1585: el *Libro de la melancolía* de Andrés Velásquez, médico de Arcos de la Frontera.³⁵ El libro era una crítica al *Examen de los ingenios* de 1575, del también español (navarro) Juan Huarte de San Juan; igualmente se había publicado en estas décadas *Sobre melancolía* de Alonso de Santa Cruz (obra póstuma), y había habido mucho debate entre los médicos más eminentes.

Huarte coincide con los clásicos en hallar la melancolía en la misma alma de los sujetos, enfermos o genios -ambas cosas a la vez-, tocada por el sufrimiento en su propia sustancia.³⁶ Velásquez le contradice, y afirma que la melancolía reside en el temperamento y el cuerpo de la persona, en los instrumentos, pero no en el alma. Velásquez es naturalista, y por eso expulsa tanto al demonio de la melancolía como al alma (*psiké*) de los trastornos orgánicos.³⁷

También los místicos del Siglo de Oro -no sólo en España, pero más aquí que en ningún otro país de Europa- consiguen con sus reflexiones, experiencias y literatura *positivizar* de alguna manera el sentimiento melancólico: terminan por darle la vuelta y hallar en él la virtud cristiana bajo ciertas condiciones, bien separadas de las otras *melancolías estériles* que son causa y resultado de vicio y tentación maligna (los místicos no rompen del todo con la doctrina medieval). No obstante, se trata de toda una revolución del pensamiento religioso y filosófico, en un sentido creativo e individualista, subjetivo e inspirado, propio del Renacimiento, paralelo a como en los

oscuridad en la cultura e identidad del pueblo. La convivencia de religiones en el suelo peninsular estaba abocada al fracaso ante la pujanza del triunfo cristiano en la Reconquista, sumado a las grandes expectativas de conquista y evangelización de América y las luchas de la Contrarreforma en la Europa desgarrada por las guerras de religión. Todo en conjunto marca el devenir de la nueva política religiosa y social, distinta a la precedente: la nueva cultura marcada por el signo de la paradoja, de esperanza y luego abatimiento, de piedad en una mano y crueldad en la otra, de la ostentación ante Dios y el mundo y la podredumbre interna de los espíritus: en definitiva, de esa melancolía *proteiforme* que nombrábamos atrás, heterogénea y confusa como el mismo *humor negro*.

³⁵ Ibid, p. 10.

³⁶ Se puede considerar incluso a Huarte de San Juan un lejano antecedente del Psicoanálisis freudiano, por cuanto es de los primeros en interpretar la teoría de los humores como una *metáfora*, el simbolismo psicológico de algo que no es real (*ibid*, pp. 215-217). A este autor actualmente se le identifica como el “patrón” de las facultades de Psicología en España.

³⁷ Ibid, pp. 70-71. Los autores naturalistas, así como los clásicos de la teoría de los humores corporales, son los antecedentes médicos remotos de la escuela biologicista y neurobioquímica actual en el campo de las ciencias de la salud.

ambientes profanos la ira y la lujuria se estaban reformando poco a poco en la voluptuosidad y el erotismo.³⁸

Así, *España fue la gran difusora de la melancolía en Europa*. Frente al Medievo oscuro y antagonista de la tristeza como virtud -en gran parte vigente en la sociedad civil y eclesiástica de su alrededor-, la *melancolía* renacentista y barroca se divide en mística (divina: la *noche oscura del alma*) y enferma (la morbosa y pecadora que se lamenta inútilmente sin buscar a Dios, y debe ser corregida de inmediato). El éxtasis místico es sosegado, gozoso, proviene del interior del alma -la última morada habitada por Dios, dirá santa Teresa-, y huye del mundo y de la carne; la melancolía *seca* es la que proviene de la imaginación, una enfermedad irracional que se horroriza en el cuerpo sin trascender nada.³⁹ Los médicos naturalistas -como Velásquez- distinguirán poco entre una y otra, atentos sin más a los signos de los temperamentos o de los humores; teólogos como Melchor Cano también desconfiarán del misticismo, por ese signo de discrepancia y ruptura con el mundo, con la unidad conforme de la religión oficial.⁴⁰

El mundo es un gran teatro de apariencias cómicas, dramas, tragedias y farsas. Ésta es la idea melancólica clave que recorre toda la cultura renacentista y barroca europea, pero con una distinción muy importante:⁴¹ la melancolía española en general es serena, creativa e irónica;⁴² la protestante europea vivirá más en la angustia, el rencor, la condena de difícil expiación, la desolación (véase el ejemplo contemporáneo del genio inglés de Shakespeare y personajes como *Hamlet*). A lo largo de estos dos siglos España

³⁸ Ibid, pp. 156-158. La melancolía, arraigada de un modo u otro en el cuerpo -para cumplir condena en él, para escaparse de ese cautiverio buscando a Dios-, lleva también a replantearse la cultura del amor y de la pasión, de la sexualidad y el rol de las mujeres. En la Edad Media y en el Renacimiento la sexualidad genital se consideraba una conducta normal, y lo patológico y morboso era el enamoramiento, la pasión romántica de los amantes. La obra de *La Celestina* lo ilustra bien, y también lo refleja la figura de Don Quijote, a quien se suele considerar un melancólico erótico, creador, un enamorado que renuncia a todo goce sexual en pos de los amores nobles e ideales, en parte de caballero andante medieval y a la vez renacentista moderno: “la mayor locura que puede hacer un hombre en la vida es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben que las de la melancolía” (Cervantes, M., 1998: *Don Quijote de la Mancha, parte II*. Barcelona: Instituto Cervantes, 74:1219).

³⁹ Cf. Teresa de Jesús (1967): *Las moradas*. Barcelona: Juventud, p. 115.

⁴⁰ Cf. Bartra, R., 2001, o.c. pp. 83-87.

⁴¹ Ibid, pp. 178-183.

⁴² *El Quijote* de Cervantes enseña a gozar de la melancolía imaginaria, de la creación, la aventura de la acción y la lucha, sin dar pábulo a que estas locuras sean obra del demonio o del pecado del sujeto. ¿Es el Quijote un personaje melancólico o colérico, o ambos? Tanto más da. Su melancolía es positiva, graciosa, justiciera, transformadora, se puede comparar con la del mayor Apóstol que no hizo otra cosa que ser un caballero andante en su tiempo, predicador infatigable, ejemplo y maestro para los místicos de todos los tiempos: san Pablo, tal como los compara Bartra, R., 2001, o.c., pp. 164-166.

experimenta un proceso de búsqueda, de conquista, de avance en este viaje incierto, y durante el mismo el país va a ir desarrollando y asimilando esta responsabilidad colectiva que finalmente desembocará en la decadencia total de la crisis del siglo XVII; en la cual –por cierto- tampoco abdicará de tales fundamentos creyentes y místicos.⁴³

IV.-La melancolía en Europa: Renacimiento, Barroco, Ilustración.

Ahora bien, el autor capital en la labor de reintroducir la melancolía en la Europa del Renacimiento fue el humanista Marsilio Ficino (1433-1499), médico y filósofo florentino que estudió la obra de Aristóteles. Siguiendo el ideal de los griegos, él también pensaba que la melancolía no era la enfermedad innoble hermana de la *acedia* y del pecado, sino un sentimiento positivo, relacionado con el *furor* platónico y la exaltación de los poetas.⁴⁴

El Renacimiento fundamentalmente estriba en la recuperación del antropomorfismo clásico, neoplatónico, por medio de una nueva intelectualización matizada de un sentimiento melancólico, de nostalgia: tanto el hijo alegre de la vida, creativo, como el hombre triste e infeliz son creaciones del *hombre melancólico*. El racionalismo escolástico tomista, teocéntrico además, queda relegado del ambiente cultural por la nueva sensibilidad *humanista*. En torno al tema de la melancolía numerosos intelectuales del siglo XVI participarán y darán sus aportaciones, como por

⁴³ La melancolía se constituye entonces como una clase de paradigma, mito y símbolo a la par, que no se agota nunca, que varía en su forma con el tiempo, cambia de significado semántico pero mantiene la misma estructura significativa, el mismo vínculo de comunicación y mediación de los hombres con la cultura, la historia, la filosofía, la religión... y también entre sí con su naturaleza más íntima, con el alma y el *pathos*. La melancolía es el proceso y resultado de esta decantación histórica, de esta dialéctica que opone la filantropía y el interés social con la tendencia a la soledad, al ensimismamiento, ese viaje de la tristeza a la acción y vuelta a la tristeza, unas veces hundida en el desánimo y la miseria, las otras esperanzada en el cambio y el vuelo hacia el cielo.

Véase si no el sentimiento que deja la lectura de los célebres versos del poema de Segismundo (Calderón de la Barca, P., 2001: *La vida es sueño*. Albacete: Dipualba, Libros en la red. Jornada III, escena XIX, p. 76).

“¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción.
Y el mayor bien es pequeño,
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.

⁴⁴ Ficino se inspiraba en el célebre *problema XXX*, y en sus *Tres libros sobre la vida* refleja las posibilidades de una curación botánica, ambiental y musical, y además establece correlaciones astrales. La descripción de algunos enfermos resultó canónica, y por ello fue repetida por otros autores (como Juan Huarte de San Juan) durante décadas.

ejemplo Paracelso, Melanchton, Wier, Forestus (Dubois), Fernel, Altomari, Guainieri, T. Elyot, A. Boorde, Platter, Sassonia, etc.⁴⁵

El inglés Timothy Bright (1550-1615) publicó en 1586 una buena descripción del cuadro clínico de la melancolía -en su lengua vernácula-, bajo los cánones de la teoría humoral, y el francés André du Laurens (1558-1609, famoso médico de Enrique IV) escribió otro tratado divulgativo de mucho éxito en su tiempo, inserto en un *Discurso sobre la conservación de la vista, las enfermedades melancólicas, los catarros y la vejez*, donde aportaba la idea de que la bilis negra puede ser calentada, produciendo un estado espiritual (“entusiasmo”) que induce al sujeto a la filosofía y la poesía.⁴⁶ Relacionados con Laurens estuvieron Jourdain Guibelet (ss. XVI-XVII), quien escribió en francés *Del humor melancólico*, y especialmente Jaques Ferrand (1575-1630), autor de la *Melancolía erótica*. Este último aborda una perspectiva más racionalista, metódica y alejada de la teoría humoral, aunque estudiando las pasiones y la “melancolía amorosa” (hoy llamada erotomanía).⁴⁷

Sin embargo, la obra fundamental de la cultura médica y literaria del Barroco europeo le corresponde al inglés Robert Burton (1577-1640) y su *Anatomía de la melancolía*, donde es encumbrada como madre de todos los sufrimientos humanos; el autor dedicó casi toda la vida a redactar el tratado, que fue publicado en 1621.⁴⁸ En él se ofrece una concepción multifactorial, según la cual la enfermedad melancólica no tiene una causa sino varias: desde el amor hasta la religión, pasando por la política, la influencia de las estrellas o el simple aburrimiento. Puede localizarse, al modo clásico, en la cabeza, el cuerpo o los hipocondrios, y se acompaña en ocasiones de delirios y fantasías, con el miedo y la tristeza siempre como síntomas principales. También se admiten presencias demoníacas en los casos mixtos confusos, aunque se siga la teoría humoral en líneas generales. Y si varias pueden ser las causas, varios también pueden ser los remedios, desde la música hasta la compañía, y entre ellos destaca la obligación para el paciente de trabajar, porque debe tener “prohibida la melancolía”.⁴⁹

⁴⁵ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., pp. 80-86. Web: es.wikipedia.org, voz “melancolía”, consultado el 12/3/15.

⁴⁶ Cf. Conti, N.A., 2007, o.c., p. 79.

⁴⁷ Cf. Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F., 2004, o.c., p. 57.

⁴⁸ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., pp. 93-94. Se trata de un largo ensayo médico y filosófico en tres tomos en el que se reúnen todos los conocimientos habidos hasta esa fecha sobre el tema.

⁴⁹ Como la ociosidad se considera la causa principal de la melancolía, y ésta ha de combatirse con diligencia, vigilancia y control de la clase dirigente, Burton es reconocido como un antecedente de la

La transformación de la sociedad a partir del s. XVII, con la crisis del modelo mercantilista y el desarrollo mecanicista de la Ciencia moderna, determinarán a medio plazo una ruptura total con las teorías clásicas de la melancolía.⁵⁰ El inglés Thomas Willis (1621-1675) será el primer médico en rechazar taxativamente la teoría de los cuatro humores y, al hilo de la corriente imperante en esta época, atribuirá a procesos químicos del cerebro y del corazón las causas de la enfermedad.⁵¹ Este autor es considerado pionero de la neuroanatomía, y los trabajos en el campo de la melancolía le llevan a publicar en 1672 un tratado donde mantiene el miedo y la tristeza como los síntomas básicos de la enfermedad, pero introduce por vez primera el concepto de afectación de la conciencia frente a la afectación de la conducta. La distinción dará origen a la oposición filosófica y conceptual entre locura parcial y locura total,⁵² tema desarrollado luego por su discípulo John Locke (1632-1704), que constituye un antecedente importante de la polémica que un siglo después retomará los mismos términos ya en el campo de la psiquiatría decimonónica europea.

A. Pitcairn a comienzos del s. XVIII escribía que el desequilibrio de los flujos sanguíneos en el organismo podía afectar al flujo de los espíritus de los nervios (según la teoría de Descartes), generando pensamientos confusos y delirios.⁵³ En 1725 Richard Blackmore es el primer autor en mencionar el término “depresión”, aunque pasará más de un siglo para que éste reemplace al clásico -y aún médico- de la melancolía.⁵⁴

terapia ocupacional. Su tratado concluye con un extenso poema, que resume el concepto del autor acerca de la melancolía, y cuyos últimos versos son los siguientes, traducidos del inglés (Cf. [web: es.wikipedia.org](http://es.wikipedia.org), voz “melancolía”, consultado el 12/3/15):

“Cambiaría mi situación por la de cualquier infeliz
que puedas traer de la cárcel o de las mazmorras;
mis cuitas ya no tienen cura, es el infierno.
No puedo seguir viviendo con esta tortura;
ahora, desesperado, odio la vida,
dadme una cuerda o un cuchillo.
Todas mis penas son, ante esto, alegrías,
No hay maldición como la melancolía”.

⁵⁰ El *hombre pensante* de René Descartes (1596-1650) tiene también su raíz en el melancólico, pero aquél acabará radicalizándose en el *racionalista* ilustrado del siglo XVIII, contra el que de nuevo se alzaría la vena melancólica, encarnada en el Romanticismo europeo que combate con el arte y la filosofía los ideales científicos positivistas y racionalistas de su tiempo.

⁵¹ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., pp. 107-110. Mencionará cuatro tipos de melancolía, de acuerdo a su origen: la debida a una alteración cerebral, la originada por una mala función del bazo, la que tiene su origen y efecto en todo el cuerpo y la última, una clase de melancolía “histérica” porque su origen se ha de hallar en el útero de la mujer.

⁵² Cf. Conti, N.A., 2007, o.c., p. 125.

⁵³ Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., p. 114.

⁵⁴ *Ibid*, p. 17.

William Cullen (1710-1790), médico y químico escocés, se dedica durante la segunda mitad de siglo a clasificar minuciosamente las enfermedades, utilizando una nomenclatura fundada en los recientes hallazgos neurofisiológicos. También estudia los conceptos de carga y descarga en los seres vivos sometidos a electricidad, y extrapola los hallazgos a la función cerebral; así pudo relacionar la melancolía con un estado de menor energía cerebral (“anergia”). Cullen decide catalogar a la melancolía dentro de las *neurosis* o “enfermedades nerviosas”.⁵⁵

Sin embargo, poco después, las transformaciones conjuntas de la Revolución Francesa y las Revoluciones Industriales en Europa cambiarán definitivamente la manera de entender a la persona enferma (sobre todo la mental), e invalidarán toda la serie de ideas y doctrinas tenidas hasta el momento sobre la tristeza y el corolario morboso de la melancolía. El padre de la psiquiatría moderna, el francés Philippe Pinel (1745-1826), llega a la medicina después de un intenso estudio de las matemáticas, lo que le permite disponer de una óptica ligeramente diferente a la del resto de los médicos de la época. Desde su punto de vista el origen de los trastornos del ánimo está en la percepción y las sensaciones, y con ello inaugura la era de las causas *morales* (fanatismos religiosos, desilusiones intensas, amores apasionados...) que constituyen las bases del *alienismo* clásico en Francia y en Europa. Sin atacar estas causas no se puede tratar la melancolía, denominada por él como *delirio parcial* o delirio sobre un objeto.⁵⁶

El principal discípulo de Pinel fue Jean-Etienne-Dominique Esquirol (1772-1840), pero éste ya se encargó de acometer la convergencia de la psiquiatría con el espíritu científico positivista de la medicina de la época, bien alejada del alienismo de su maestro, y sentó las bases de la identificación entre *loco* y *enfermo mental*, carente de toda razón y por consiguiente paciente de una *locura total*. Esquirol adoptó el término de “monomanía” para algunos tipos de melancolía (más bien del pensamiento, no tanto del afecto, a las que denominó *lipemanías*), y fue precursor también de la asociación entre la “enfermedad” y la comisión de comportamientos delictivos, por lo que situó a la

⁵⁵ Una idea que un siglo largo más tarde sería el punto de partida de Freud en el estudio de la melancolía, de acuerdo a las ideas que dejó esbozadas en sus célebres *Manuscritos* de los que se hará mención en la primera parte de la tesis doctoral. Con Cullen se suele dar por abandonada definitivamente la bimilenaria teoría de los humores (Cf. Conti, N.A., 2007, o.c., pp. 127-128).

⁵⁶ Mientras que la manía era considerada un “delirio general” constituido por excitación nerviosa o agitación extrema llevada en ocasiones hasta el furor, y caracterizado por un trastorno completo de todas las operaciones de entendimiento (Cf. Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F., 2004, o.c., p. 69).

psiquiatría como aliada necesaria del sistema legal y policial.⁵⁷

V.-La psiquiatría moderna: de la alienación de la melancolía a la enfermedad mental de los maniaco-depresivos.

Entre los psiquiatras clásicos del siglo XIX que conciben la *psicosis unitaria*⁵⁸ se encuentra el alemán Wilhem Griesinger (1817-1868), para quien tanto la melancolía como su compañera la manía son anomalías mentales afectivas que pueden curarse. La psicosis inicia curso con padecimientos emocionales y continúa, ya de manera irreversible, como enfermedad del entendimiento; pero todo ello causado por el daño orgánico cerebral:

“La melancolía, que antecede y conduce a la locura, parece en ocasiones que es únicamente la continuación inmediata de un afecto doloroso (causa psíquica de la locura) (...) Pero, sea como fuere, la melancolía no surge como consecuencia inmediata de sus emociones; sobreviene a continuación de profundos trastornos ocasionados por las emociones en las funciones del sistema nervioso, o bien cuando las emociones han destruido la constitución”.⁵⁹

Sin embargo, este modelo unitario de la nosografía fue progresivamente evolucionando hacia los modelos patológicos plurales: en Alemania R. von Krafft-Ebing (1840-1902) conceptualiza una taxonomía con dos grandes grupos: las psiconeurosis donde incluye la melancolía y la manía (“enfermedades que sobrevienen en un cerebro sano y dotado de una constitución normal”) y las “degeneraciones psíquicas”. En Francia Valentin Magnan (1835-1916) incluye la melancolía y la manía

⁵⁷ Cf. Álvarez, J.M. (2008): *La invención de las enfermedades mentales*. Madrid: Gredos, pp. 59-60. Aquí comenzará el proceso que culmina en pleno siglo XX con la identificación, y la burda confusión, entre el trastorno del humor o del ánimo (la melancolía y la tristeza como *pathos*) con la enfermedad mental (la depresión mayor).

⁵⁸ Con este nombre se designa la idea médica y psiquiátrica clásica que afirma que la misma estructura clínica alienada subyace en toda la sintomatología fenoménica de la locura, de modo que la psicopatología de un mismo sujeto puede variar en el transcurso del tiempo (aparentando “distintas enfermedades”) sin alterar en esencia la raíz de su padecimiento. Éste, según esta teoría del alienismo clásico (la cual será ampliamente recogida y difundida por el Psicoanálisis), corresponde en grado sumo a la melancolía, como base común de todo el *pathos* del sujeto, que remite a la alienación triste y solitaria cuando fracasa en el registro del deseo. El vacío melancólico se puede sortear clínicamente por la vía semiológica del delirio o la alucinación, adoptando la forma de la paranoia o de la esquizofrenia, sin que la raíz depresiva de la patología pueda nunca ser extirpada. La idea de la psicosis unitaria también niega la identificación fácil y cruel de la locura con una causa deficitaria (ausencia de razón), sino al contrario la defiende como un remedo de defensa primitivo y factible del sujeto ante la angustia terrible de la nada, lo cual entronca con la visión médica y filosófica clásica. Veáse Colina, F., 2011, o.c., pp. 31-34.

⁵⁹ Citado por Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F., 2004, o.c., p. 639.

en la nosografía de la psicosis.⁶⁰

Todo esto ocurría en consonancia con el derrumbe de la *alienación* mental (psicológica, *moral*) a favor de las *enfermedades mentales cerebrales* (biológicas, orgánicas). Esquirol fue el primero en defender que el término *melancolía* se denostara de la clínica, se dejara al albur de poetas y filósofos, para ocuparse los médicos de nosografías más positivas y evidentes, como la *lipemanía* que él había inventado. De igual modo argumentaba que se debía romper la asociación existente hasta entonces entre el humor y el trastorno del juicio o pensamiento; este último quedó por vez primera separado de las lipemanías y relegado al campo exclusivo de las *monomanías*.⁶¹

El alienado estaba siendo *transformado* en un enfermo cerebral; el sujeto melancólico, loco lúcido, se iba convirtiendo progresivamente en un *enfermo mental deficitario*, sobre todo a partir de la divulgación de las tesis rotundas de la *locura circular* del francés Jean-Pierre Falret (1794-1870),⁶² equiparables a la *locura de doble forma* de su rival Jules Baillarger (1809-1890). La culminación de esta tendencia corrió a cargo del psiquiatra más famoso de su tiempo, el alemán Emil Kraepelin (1856-1926): en 1883 habla de “psicosis periódicas” (manía y melancolía periódicas y la locura circular), y en 1913 a la psicosis maníaco-depresiva la llama “insania” o “locura”.⁶³

No obstante, algún psiquiatra seguía defendiendo las ideas del maestro de alienistas Pinel: locuras parciales que conservan áreas viables de razonamiento, y asociación entre melancolía y paranoia -que era la idea matriz de la *psicosis unitaria*-. Era el caso del francés Jules Cotard (1840-1889), divulgador del llamado *delirio de Cotard* o delirio melancólico de negación: el enfermo niega la existencia de sus órganos en el cuerpo, y hasta la del cuerpo entero o el mundo que le rodea, o bien desarrolla temas delirantes de enormidad corporal, de culpa paralizante e inmortalidad dolorosa.⁶⁴

Por su parte, el alemán Ernst Kretschmer (1888-1964) publicó unos hallazgos que afirmaban la existencia clínica de un *delirio sensitivo de referencia*, caracterizado

⁶⁰ *Ibid*, pp. 628-631.

⁶¹ Cf. Cotard, J. & Séglas, J., 2008, o.c., pp. XVIII-XX.

⁶² Cf. Álvarez, J.M., 2008, o.c., p. 76.

⁶³ Cf. Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F., 2004, o.c., p. 632.

⁶⁴ Cf. Cotard, J. & Séglas, J., 2008, o.c., p. XIII.

por una gran susceptibilidad personal frente a la valoración ética y un estado subjetivo de permanente conflicto con la autoestima devaluada. Las personas afectadas por este tipo de carácter generalmente eran cohibidas, precavidas, tendentes a la justificación, avergonzadas de sus fracasos profesionales y pródigas en autorreproches de índole sexual (ceranos por tanto a la melancolía clásica y más alejados de la paranoia).⁶⁵

Jules Séglas (1856-1939) caracteriza la melancolía delirante por la naturaleza tormentosa de los temas, con el trasfondo siempre presente del dolor, el sufrimiento y la inhibición mental, más la insignificancia y la resignación. Destaca la extensión “centrífuga” de las ideas⁶⁶ y la actitud delirante de espera, destacada antes por Lasègue (1816-1883) cuando concluía que el melancólico está a la espera de juicio, mientras que el perseguido ya está condenado. Hay un carácter retrospectivo que lleva al enfermo a buscar alguna falta cometida en el pasado que explique su situación actual, y las alucinaciones visuales son más comunes que las auditivas.⁶⁷

Se puede comprobar, pues, la divergencia en los psiquiatras franceses y alemanes durante el siglo de la psiquiatría clásica, entre los *alienistas* que afirman la validez del *alienado* y la parcialidad de su locura, un sufrimiento mayormente de orden *moral* y psicógeno, y sus colegas *médicos* que evalúan y contienen a los *enfermos mentales*, afectados de deterioro cerebral incurable, donde no hay subjetividad que importe porque la causa es orgánica y el loco carece de ápices de cordura. El *alienismo* clásico, luego de agotarse, tuvo ulterior continuidad en el Psicoanálisis y en la corriente *anti-psiquiátrica*, mientras que el biologicismo se recicló en las posteriores generaciones de psiquiatras neopositivistas y *neokrepelinianos*.

Los tratamientos *morales* fueron en cierto modo testimonios contemporáneos de la subjetividad de los pacientes, de su condición de sujetos responsables y protagonistas del sufrimiento, así como del trabajo terapéutico de una cura con más o menos aspiraciones de éxito, en un contexto médico e histórico cada vez más intolerante al

⁶⁵ Cf. Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F., 2004, o.c., p. 652.

⁶⁶ Esto es: el temor a que los allegados sufran las consecuencias de la desgracia o maldad del enfermo.

⁶⁷ Cf. Cotard, J. & Séglas, J., 2008, o.c., p. XXIV. Tanto la melancolía simple como la delirante se asientan en una alteración de la personalidad que se origina a consecuencia de modificaciones orgánicas, alteración que por sí misma es la causante del dolor moral, del que derivan las ideas delirantes (negación, hipocondría, culpa o condena).

discurso y la mera presencia social del *loco*. A este respecto, el prototipo de *enfermo mental deficitario* estaba dejando de ser el melancólico o el paranoico para, durante el cambio de siglo, focalizarse la psiquiatría en la nueva *dementia praecox* (de Kraepelin), que luego mudaría de nombre a “esquizofrenia” (el neologismo inventado por Eugen Bleuler, 1857-1939), e iría progresivamente incrementando de una manera sorprendente su frecuencia de casos hasta nuestros días.⁶⁸

VI.-La gran depresión contemporánea.

Sin embargo, y por cualquiera de estas razones, de la melancolía hoy no se habla en la psicología clínica ni en la psiquiatría oficial; no aparece en los diagnósticos de los manuales internacionales (DSM, CIE) ni en los protocolos formativos más prestigiosos: su hueco parece haberlo ocupado ese significante moderno tan corriente y banal de *la depresión*,⁶⁹ llamada la *gran neurosis contemporánea*. Ciertamente la nosografía depresiva permite encuadrar los casos leves de melancolía, y asignar los más graves y cíclicos al profuso *trastorno bipolar*, el cual ha conseguido tras duros empeños sustantivizar la clínica del afecto sobre la del pensamiento (la psicosis, la locura), convertida ahora en simple adjetivación de la depresión.⁷⁰

Sí aparece una breve alusión a las “características melancólicas del episodio depresivo” en el recientemente publicado DSM 5, el cual mantiene los mismos criterios cuantitativos y observacionales que su precedente DSM-IV-TR al respecto -aunque cambia la denominación de *síntomas* a *características*-; se trata, como puede apreciarse, de un mero adjetivo secundario y complementario del capítulo dedicado a los “especificadores para trastorno bipolar y trastornos relacionados” (como la depresión mayor).⁷¹

⁶⁸ Cf. Álvarez, J.M. (2006): *Estudios sobre las psicosis*. Vigo: AGSM, pp. 273-274.

⁶⁹ Cf. Álvarez, J.M., 2014, o.c., pp. 89-93.

⁷⁰ Cf. Colina, F., 2011, o.c., pp. 64-66.

⁷¹ Asociación Americana de Psiquiatría (2013): *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5*, Arlington, VA; traducida y editada en castellano por Editorial Médica Panamericana, Madrid, 2013, pp. 95-96. Se objetivan las “características melancólicas” del episodio depresivo cuando, durante el período más grave del mismo, se observa en el sujeto una “pérdida del placer por todas o casi todas las actividades”, o bien una “falta de actividad a estímulos generalmente placenteros (no se siente mucho mejor, ni siquiera temporalmente, cuando sucede algo bueno)”. También se requiere la constatación de tres o más de las características siguientes:

1.-Una cualidad bien definida del estado de ánimo depresivo es un desaliento profundo, desesperación y/o mal humor, o lo que se conoce como estado de ánimo vacío.

De la clínica *antiguamente* melancólica, el DSM 5 sólo destaca la anhedonia y abulia “casi completas” como criterio principal de adjetivación o *especificación* diagnóstica -que no de nosografía o relevancia propia-, no simplemente una disminución de placer. “El estado de ánimo no aumenta en absoluto o sólo aumenta parcialmente (por ejemplo hasta un 20-40% de lo normal sólo unos minutos seguidos)”, se dice textualmente. La *cualidad bien definida* del episodio depresivo asociada a las “características melancólicas” -desaliento profundo, desesperación, mal humor, vacío- no es necesaria para la especificación, al ser sólo un criterio opcional entre otros seis (tampoco lo es la culpa, porque las ideaciones y los síntomas somáticos están entremezclados, sin prevalencias entre ellos, todo sujeto a observaciones externas y no a interpretaciones de significados subjetivos).⁷²

Éste es el ejemplo paradigmático de que en nuestros días la clínica fenomenológica y la *sospecha* freudiana han quedado relegadas por la positivista de la *evidencia científica*, que evalúa síntomas *observables y estadísticos* (contar síntomas teóricamente de igual importancia) bajo un signo radicalmente distinto al clásico de la melancolía: el déficit orgánico y organísmico del sujeto, que le convierte a todos los efectos en un *enfermo mental depresivo*, desprovisto ya de aquella imagen poética, ética y clínica de la creatividad y el talento. No importan ya los significados subjetivos o cualitativos del individuo, la comprensión de lo que le puede pasar en su intimidad, sino la cuenta numérica de las características del cuerpo y de la conducta que percibe el observador externo.

Además, estas especificaciones resultan en gran parte superfluas, pues la gran mayoría de los casos clínicos actuales de *deprimidos* realizan una demanda distinta a la

2.-Depresión que acostumbra a ser peor por la mañana.

3.-Despertar pronto por la mañana (es decir, al menos dos horas antes de lo habitual).

4.-Notable agitación o retraso psicomotor.

5.-Anorexia o pérdida de peso importante.

6.-Culpa excesiva o inapropiada.

⁷² “Un estado de ánimo deprimido que se describe simplemente como más grave, más prolongado o presente sin ningún motivo no se considera de cualidad bien definida. Casi siempre existen cambios psicomotores y son observables por parte de otras personas. Las características melancólicas sólo muestran una tendencia ligera a repetirse en los episodios del mismo individuo. Son más frecuentes en los pacientes hospitalizados, en contraposición a los ambulatorios; es menos probable que aparezcan en episodios más leves de depresión mayor que en episodios más graves; y es más probable que se produzcan en episodios con características psicóticas” (Asociación Americana de Psiquiatría, 2013, o.c. pp. 96-97).

característica de la melancolía clásica. Va a haber una diferencia cualitativa esencial entre la depresión *del siglo XXI* y la melancolía de la que trata esta investigación:

“La tristeza excesiva, en vez de evocar una culpa y un examen de conciencia que concita nuestra responsabilidad, se convierte en una depresión, en una excusa tranquilizadora y, hasta cierto punto, en una cobardía moral”.⁷³

En otras palabras: el nuevo *triste* no se lamenta, sino que exige; es por tanto una víctima, un sujeto acreedor de derechos insatisfechos, que no se responsabiliza de su tristeza. Lo cual significa que en nuestra época el *deprimido* es mucho más histérico⁷⁴ que melancólico en cuanto al registro del deseo.

La falta fundamental no se llena con objetos, como la ideología capitalista quiere hacer creer, sino necesitando menos. “No es más rico el que más tiene, sino el que menos necesita”, recuerda el dicho. Lo que el sujeto contemporáneo siente como *depresión* no es tanto un sentimiento de exilio o soledad -de *melancolía*-, sino un estado de desvalorización narcisista ante las solicitudes de la realidad o ante la presencia de un deseo que no puede satisfacer. Se lamenta de sí mismo pero sin el contenido de miseria, indignidad y culpabilidad que exhibe la auténtica melancolía. El deseo se ha acelerado tanto en los últimos tiempos, de la mano del capitalismo triunfante y el consumismo compulsivo, que esa velocidad no la podemos controlar de ninguna forma y nos empuja, a unos más, a otros menos, a un fracaso depresivo. Los deseos se convierten en erráticos, artificiales, competitivos: ansiosos mientras se corre e impregnados de aburrimiento y depresión cuando levantamos el pie del acelerador.⁷⁵

Los fracasos en la estrategia del deseo de disfrazan de *psicopatologías*, y su tratamiento ya no es terapéutico, instructivo o pedagógico, sino cada vez más tóxico: los

⁷³ Colina, F., 2011, o.c., p. 67.

⁷⁴ Por histeria se entiende la estructura clínica neurótica característica de la triangulación edípica, que establece un registro del deseo en relación al objeto por el cual necesita seducir y atraer el deseo ajeno –por medio de alabanzas o desafíos, empleando sobre todo la vía emocional-, para poder estimular el propio, pero a la vez teme inconscientemente el cenit de la satisfacción y frustra –castra- el deseo ajeno para mantener así el suspense, en una dialéctica contradictoria y errática que también recuerda en lo proteiforme a la melancolía; por esta razón tiende a manifestarse en la clínica depresiva, bajo la máscara de la víctima que suscita la impotencia en los otros porque no son capaces de satisfacerla –frente al melancólico que se dirige a sí mismo autorreproches culposos-. Véase Colina, F. (2006): *Deseo sobre deseo*. Valladolid: Cuatro, pp. 101-105.

⁷⁵ Cf. Colina, F., 2011, o.c., pp. 71-72.

psicofármacos, muchos de ellos funcionando casi como cosméticos de la conducta. Los capítulos nosográficos de los nuevos manuales se expanden edición tras edición, etiquetando como patológicas conductas, afectos y pensamientos que antes se consideraban normales o razonables.⁷⁶ El reverso a toda esta nueva *cultura del malestar* es el desplazamiento horizontal de la clínica melancólica, del polo doloroso del deseo, la culpa y la falta, al más comprensible y productivo de la actividad, menos interpretativo y más económico y conductual.⁷⁷

En el siglo XXI la profundidad y el existencialismo de la melancolía han quedado relegados a minorías, sepultados en el materialismo y el mercantilismo de la *postmodernidad*. Los tiempos actuales son líquidos, fluidos, superficiales, frente a la lentitud y solidez de la Historia. La cultura contemporánea impone la obligación de consumir, la intolerancia a la tristeza y la frustración, la dependencia de pautas y tutelas, las reclamaciones ante cualquier insatisfacción de los presuntos derechos. La sociedad actual no permite pérdida sin ganancia, y el resultado lógico sólo puede ser la irresponsabilidad del *victimismo*. El sujeto postmoderno es más acreedor exigente y menos deudor melancólico (aparentemente).

Así, la principal válvula de escape de la sociedad de consumo es la *depresión*, burda máscara de un alma errante que antaño buscaba verdades y virtudes, y ahora se conforma con aspirar a bienes y pautas de recetas. La depresión posmoderna es quejarse de algo sin haber llegado a construir un síntoma; es un avatar del deseo y poca cosa más, denominador común de muchos diagnósticos solapados e inventados.⁷⁸

Desde este punto de vista, la depresión habría que verla más como una *cobardía*, una pérdida del coraje para asumir el propio deseo, un *pecado subjetivo* incluso como la

⁷⁶ Cf. Álvarez, J.M., Elúa, A. & Martín, J.D. (2011): “Los sistemas internacionales de clasificaciones diagnósticas: Presentación crítica de la nosología actual I”, en *Manual del Residente en Psicología Clínica*, pp. 117-118. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

⁷⁷ Lo que significa combatir a la tristeza con actividad, con trabajo, que puede considerarse a la par su *némesis* y su *alter ego*: melancolía y trabajo comparten dolor, sufrimiento, castigo incluso (los mitos de la caída de Adán, el castigo a Prometeo y a Pandora), pero sobre todo coinciden en el vacío, la pérdida, el duelo; cuesta poner en marcha el deseo, tanto en el hombre triste como en aquél que trabaja por una obligación externa.

⁷⁸ Cf. Colina, F., 2011, o.c., p. 74. Por eso se dice que el mundo actual es más propicio al histerico (dramático, cambiante, aparente, mimético) que al obsesivo (que se ajusta sumiso al orden establecido y por eso necesita reglas claras, no contradictorias), lo cual se manifiesta directamente en la clínica depresiva.

acedia del medievo; antes que como una enfermedad orgánica de curso crónico e incurable. En cierto modo, el mundo que niega la melancolía está abonado a la depresión, por considerar del *cerebro* lo que en realidad pertenece al *alma*, al registro del deseo, a la posición subjetiva y existencial -inconsciente en gran medida, pero susceptible de analizarse- del *sujeto* en relación con el mundo y con los otros.⁷⁹

Se puede concluir que la *tristeza* -con su corolario episódico, que es la alegría y la felicidad- y la *acción*⁸⁰ son las dos dimensiones sobre las que la persona humana se sostiene (el ser y el hacer), y ambas aparecen unidas por la clínica de la melancolía, que descansa y medita en la primera pero recurre a la segunda cuando desespera o el alma se estrecha en el congozto de la angustia. Freud saca una sabia conclusión al respecto:

“La convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. El primer resultado de ésta fue que una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad”.⁸¹

En ambas partes de esta tesis doctoral se explorará qué lugar ocupa el amor (llámese según corresponda *libido* erótica o *gracia* cristiana) en este complicado escenario de la tristeza y la fatalidad que pregonan el melancólico.⁸²

⁷⁹ Dentro de las depresiones, las obsesivas son las más cercanas a la melancolía clásica, y no las histéricas. Tanto Abraham como Tellenbach destacaron las relaciones entre ambas estructuras y su continuidad, pues el neurótico obsesivo y el melancólico pueden entrecruzar sus estrategias de deseo. Unos y otros gustan de la minuciosidad, la lentitud, la procrastinación, el gusto por ruinas y miniaturas, por fragmentos incompletos, el coleccionismo, el materialismo de los objetos y de los rituales, el énfasis de las clasificaciones y de los pensamientos racionalizadores (*ibid*, pp. 79-81).

⁸⁰ La acción es el principio de la existencia, del aprendizaje, la inteligencia y la misma realidad. La inhibición melancólica se revierte cuando el sujeto se refugia en la actividad metódica y rutinaria, o bien se descompensa en la aceleración maníaca. “Lo contrario de la tristeza no es la alegría, que tan sólo es el contrapunto que entona su ausencia, ni lo es la felicidad, que se limita a describir un estado donde la tristeza y la alegría conservan una armonía satisfactoria. Lo opuesto a la tristeza, su más certera negación, es algo más superficial y menos interior, es la excitación, el entusiasmo de la acción” (*ibid*, p. 91).

⁸¹ Freud, S. (1930): “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, XXI. Buenos Aires: Amorrortu, p. 99.

⁸² *Ananké* es el término griego que en filosofía designa la necesidad determinista que se contrapone a la libertad de elección del hombre. Con el Psicoanálisis, el dolor del alma se convierte en *dolor de existir*; y con ello Freud vuelve a conectar la clínica con la ética, con la *verdad* del melancólico, porque plantea agudamente el problema como un conflicto relacional del Yo con los objetos libidinales, en lugar de un trastorno del estado de ánimo neurobiológico.

VII.-Apuntes finales: ideas psicoanalíticas postfreudianas en torno a la melancolía.

La tristeza de la falta es el eco del deseo, el reverso de la condición humana. “¿Por qué la tristeza es más interior que la alegría?”⁸³ se preguntaba con acierto el poeta Paul Valéry (1871-1945). El lenguaje y el deseo incluso se pueden considerar *intersticios melancólicos*, barcas con las que navegamos en el proceloso mar de esta naturaleza humana *saturnal*, loca y cuerda al mismo tiempo. El *alienismo* y el existencialismo, que impregnarán fuertemente al Psicoanálisis, afirman que el deseo y la tristeza son hijos de la soledad y de la culpa, frente al saber y la interpretación que alzan el edificio humano de la sospecha, la relación con el otro y la paranoia.⁸⁴ La melancolía se considera el fondo denominador de toda locura, de toda psicosis, porque en cierto modo lo es también de toda neurosis, de toda salud y defensa psicológica: *nuestro fondo es la nada*, la ausencia de deseo.

Después de Freud, Melanie Klein (1882-1960) generalizó la tristeza o “depresión” a componente fundamental de la naturaleza humana, pues en la *decepción primaria* reside el abandono de la *posición esquizo-paranoide* del infante para instalarse en la *posición depresiva*, que significa la comprensión total del objeto y la asimilación ambivalente y neurótica de éste, no psicótica (por eso en esta posición radica la salud mental).⁸⁵ Durante los primeros 4-6 meses de vida todos los bebés sufren procesos psicóticos terribles en el aparato psíquico, generados por una dialéctica determinista e inconsciente de lucha sin cuartel entre impulsos opuestos de vida (gratificaciones y nutrición) y de muerte (angustias persecutorias de aniquilamiento del Yo). De ellas el bebé se defiende al principio por meros mecanismos de escisión, precarios, que consisten en proyectar todo el odio y la angustia al exterior, depositándolos sobre el primer objeto de relación que significa el pecho materno (considerado así como un “pecho malo”), distinto del objeto externo gratificador, el “pecho bueno” sobre el que proyecta todos los sentimientos de amor y con el que se fusiona ese precario Yo.⁸⁶

⁸³ Valéry, P. (2007): *Cuadernos (1894-1945)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, p. 503.

⁸⁴ Cf. Colina, F., 2011, o.c., p. 11.

⁸⁵ Y la salud social también, según Winnicott, D.W. (1979): *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, p. 109.

⁸⁶ Cf. Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F., 2004, o.c., pp. 103-104.

La madre no será considerada como un objeto total e independiente -complejo y ambivalente, por tanto- mientras no se introyecten ambos objetos parciales en la psique del niño y se disuelva la fusión, para lo cual la angustia de persecución de los objetos debe disminuir y rebajar los sentimientos de aniquilación del Yo, al mismo tiempo que los impulsos se van integrando con prevalencia del erótico y la escisión se deja atrás. El bebé transita así a una nueva posición *depresiva*, dependiente del otro, porque como resultado de esta maduración psíquica y relacional el Yo siente mucha culpa de los ataques mortales que anteriormente dirigía a la madre, de la que no concebía que fuera objeto gratificador a la vez que castrador.

La nueva defensa inconsciente consistirá en los deseos de reparación y gratitud que se dirigen al objeto para recibir el perdón de él y restañar cualquier posible revancha; la negación radical y narcisista de esta culpa constituye la *manía*, que devuelve al sujeto a una posición previa caracterizada por la necesidad de triunfar y devorar el objeto como único modo de supervivencia, o bien padecer la *melancolía* del continuo lamento y reproche inútil sin opción posible a la reconciliación con el otro agredido.⁸⁷

Heinz Kohut (1913-1981), primer representante de la *Psicología del self*, conceptualizó cinco transformaciones del narcisismo primitivo: la creatividad del hombre, la habilidad para ser empático, la capacidad para contemplar la propia finitud, el sentido del humor y la sabiduría. El humor triunfa sobre el narcisismo porque éste se repliega del “acento físico del Yo” (el cuerpo) y se transpone al Superyó, a la parte ideacional, moral y trascendente del *self* (*narcisismo cósmico*, lo llama Kohut). El hombre hábil con el humor se sitúa en un plano superior y consigue afrontar con éxito el miedo a su inminente muerte; tolera el reconocimiento de su finitud y domina con eficacia las exigencias del *self* narcisista. Y no lo hace con manifestaciones de

⁸⁷ “El sentimiento de que el daño hecho al objeto amado tiene por causa los impulsos agresivos del sujeto, es para mí la esencia de la culpa. El impulso a anular o reparar este daño proviene de sentir que el sujeto mismo lo ha causado, o sea, de la culpa. Por consiguiente, la tendencia reparatoria puede ser considerada como consecuencia del sentimiento de culpa” (Klein, M., 1988: “Envidia y gratitud”, en *Obras Completas*, vol. 3, Barcelona: Paidós Ibérica, p. 45). No obstante, la angustia del sujeto ante los objetos externos o internos no desaparece, y las pequeñas automutilaciones que el niño se hace en pleno conflicto depresivo -con el pelo, las uñas, rasgando la piel- equivalen para Klein a verdaderos intentos de suicidio, pero desprovistos de los medios suficientes. La ambivalencia en todo este proceso psíquico infantil está a flor de piel, y la descompensación psicótica no es improbable por la fragilidad humana y la frecuencia de los traumas sexuales en el entorno familiar y social de las personas.

grandiosidad y de euforia, como una máscara maníaca, sino como un triunfo tranquilo “mezclado con una innegable melancolía”. Esta actitud humana es lo que llamamos *sabiduría*.⁸⁸

Entre los autores más sobresalientes del llamado *Psicoanálisis Relacional*,⁸⁹ Stephen Mitchell (1946-2000) ha formulado la metáfora básica de esta forma alternativa -y positiva- de entender la naturaleza humana: se trata de la *matriz relacional* del sujeto, configuración de las relaciones que lo constituyen.⁹⁰ El intercambio interpersonal no es simplemente la puesta en acto -*enactment*- de las representaciones internas adquiridas de los objetos, pero tampoco es el mero reflejo de relaciones interpersonales actuales. El hombre no es un cuerpo físico independiente que entra en contacto con otros cuerpos, y la mente no existe en aislamiento –individualidad-, separada de cualquier otra mente; tampoco es un ser instrumental que utiliza objetos como estímulos de los esquemas conductuales aprendidos, ni como fines de pura descarga pulsional; realmente los humanos no usamos los objetos para satisfacer nuestras necesidades, sino que tenemos necesidad primaria de relacionarnos con los objetos (con las otras personas), fines en sí mismos y parte de nosotros mismos. La mente se estructura a partir del vínculo con los otros, y las necesidades biológicas y psicológicas cobran sentido en la predisposición básica a “estar-con” los objetos. “La personalidad no es algo que uno posee, sino algo que uno hace”, afirma el autor parafraseando a H.S. Sullivan.⁹¹

Mitchell piensa el déficit en términos relacionales, de daño recibido y sufrimiento, de vínculo patógeno que organiza una determinada matriz relacional disfuncional. Sin embargo difiere de los teóricos que piensan el déficit de manera

⁸⁸ Para Kohut la sabiduría se logra a través de la habilidad del hombre para superar su narcisismo inmodificado, y se basa principalmente en la aceptación razonable de las limitaciones de las capacidades físicas, intelectuales y emocionales. Así, puede ser definida como una actitud estable de la personalidad hacia la vida y el mundo, formada a partir de la integración de la función cognitiva del humor, la aceptación de la *impermanencia* (que Freud llama *transitoriedad*) y un sistema de valores firmemente libidinizado (Cf. Kohut, H., 1966: “Forms and Transformations of Narcissism”, en *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14: 243-272).

⁸⁹ Paradigma teórico y clínico que continúa los postulados analíticos de los autores posfreudianos más *humanistas* como Ferenczi, Fairbairn, Sullivan, Winnicott, Kohut, Pichón Rivièrre, etc.

⁹⁰ La cual se erige como la forma actual compleja que trasciende todas las dicotomías pensadas previamente para separar a los sujetos de los objetos (y tantos otros fenómenos dicotomizados: biológico y psicológico, intra e inter-psíquico, afectivo y cognitivo, pulsional y relacional...), y que no son otra cosa que bandas de Moebius donde la cara interna pronto se vuelve ella misma externa, para más tarde volver a internalizarse, y viceversa. No hay que ceder ante las categorías, sino replantear el problema fundamental de la existencia humana en nuevos términos, los cuales sólo pueden ser relacionales.

⁹¹ Mitchell, S.A. (1993): *Conceptos relacionales en psicoanálisis. Una integración*. México: Siglo XXI, p. 38.

estructural, de acuerdo a un modelo normativo que indica lo que tendría que haber pasado y ha fallado, o los pasos prescriptivos que el paciente debe recorrer para cumplir un determinado protocolo clínico de curación.⁹²

La matriz relacional se constituye a partir del conflicto relacional básico que ha devenido en el *self* del sujeto, por el cual se ha podido vincular de una manera estable y satisfactoria con los objetos primordiales, aunque sea pagando el precio de los síntomas.⁹³ Pero la matriz relacional está en permanente conflicto con uno o varios objetos, o consigo misma, porque la acomodación de ese *self* múltiple y voluble con un objeto también múltiple y voluble está en constante movimiento por su propia naturaleza (aunque aspire a la estabilidad y permanencia del vínculo), y a su vez tiene que lidiar con varios objetos al tiempo -los dos progenitores, los hermanos, las parejas, las amistades y deseos- y con las pérdidas, que le exigen distintas configuraciones, acomodaciones, equilibrios... Cuando el individuo encuentra la estabilidad y reciprocidad con una figura parental, puede fallarle la otra, o él mismo sufre por dentro en la elaboración de su identidad, o por la dialéctica que implica la transacción con los otros. Los modos de conexión nunca son únicos, sino prevalentes, variables, sutiles, y siempre van a quedar “hilos sueltos” en este “conflicto de lealtades”.⁹⁴

Los hilos que no quedan cosidos a una relación de objeto o a la continuidad del propio *self*, sino que van por libre y crean una “tensión dramática”, representan la psicopatología y los síntomas neuróticos del individuo, aquellos elementos que dentro del psiquismo se dedican a deshacer lo que ya estaba hecho: deseos insatisfechos, pérdidas de objeto, regresiones.... Los humanos tenemos lealtad a lo conocido, mientras que lo desconocido nos aterra; para vincularse a lo nuevo es necesario haber hecho antes una transición lenta, arriesgada e incierta, que es el proceso analítico. Las relaciones que se salen de la matriz relacional conocida son demasiado conflictivas para

⁹² Ibid, pp. 341-342. Este autor no acepta nada que vulnere la singularidad legítima y constitutiva del sujeto y le caracterice partiendo de lo que no se ha desarrollado y le falta (perspectiva deficitaria), en lugar de evaluar su naturaleza y personalidad por lo que sí presenta y le constituye (perspectiva relacional positiva, de la melancolía, por ejemplo).

⁹³ Subyace a la teoría psicopatológica de Mitchell el concepto positivo de adaptación de Hartmann, que analiza las adaptaciones sin entrar en disquisiciones de funcionalidades o disfuncionalidades, valorando la oportunidad y beneficios de las mismas en el ambiente en que se produjeron, y los réditos que han supuesto a lo largo del desarrollo del sujeto. Este signo positivo y humanista del *Psicoanálisis Relacional* conecta bien con la visión clásica de la melancolía, saludable y creativa al mismo tiempo que sufriente o morbosa.

⁹⁴ Ibid, p. 317.

enfrentarlas, y el molde es difícil de ampliar si no es con ayuda confiable. La melancolía no sería otra cosa que agarrarse el sujeto a la representación del objeto fallido sin poder abandonarlo, renunciando a toda opción alternativa de duelo y de cambio (de viaje).⁹⁵

En la misma línea va la *Teoría de los Sistemas Intersubjetivos* (el grupo de Robert Stolorow, Donna Orange y George Atwood, más el afín Bernard Brandchaft): el conocimiento y la esperanza se generan por medio del intercambio entre subjetividades, a través del juego simultáneo y emergente que ocurre de forma natural entre paciente y terapeuta. La relación analítica ha de ser personal, y basarse en una verdadera alianza de expectativas y confianza recíproca:⁹⁶ la relación con-fiable se convierte entonces en la propia herramienta para solventar las tensiones dialécticas. La ética de la responsabilidad expone radicalmente la figura del terapeuta al encuentro con el otro, con la parte sana y desafiante del otro; no es la autoridad técnica del analista la que entra en juego, sino la persona entera de éste.⁹⁷

Se trata por tanto de una visión existencial muy distinta del paradigma pulsional donde el individuo se angustia terriblemente para adaptarse a la realidad, sufre persecuciones y amenazas de fragmentación, antes de integrar los objetos y constituirse como un sujeto separado. Este “mito” de la mente aislada y separada del exterior, la concepción *cartesiana* -dicen los autores intersubjetivos- de una mente autónoma y singular (de un Yo y *self* constitucionalmente separados del resto ambiental), es la principal base del pensamiento pulsional, del motor psicobiológico interno en los humanos que busca satisfacerse en objetos fallidos.⁹⁸

⁹⁵ El autor simboliza la idea con el mito del viaje de Ulises y el telar de Penélope, porque lo hecho por el día era deshecho por la noche, y la dialéctica continuaba día tras día en el mismo punto (*ibid*, pp. 311-312), como le ocurre al melancólico que tiene paralizado el deseo. El analista debe ser el interlocutor válido y respetuoso que ayuda a que el paciente pueda encontrar e inscribirse en una nueva matriz más amplia y adaptativa al marco de relaciones; una versión particular de lo humano que replantee el problema donde antes sólo se veían dicotomías y sumisiones a modelos normativos ajenos, para trascender los “conflictos de lealtades” que se dan en todas las relaciones humanas.

⁹⁶ Por eso los autores abanderan la *revolución analítica* de desechar, tanto en la teoría como en la clínica, la “hermenéutica de la sospecha” de Freud (leer el discurso del paciente desde un criterio crítico y sintomático, de procesos primarios encubiertos por resistencias que denotan de un modo u otro déficits y narcisismo), y sustituirla por la nueva “hermenéutica de la confianza”: la posición técnica igualitaria entre terapeuta y paciente, recíproca, simétrica, que descubre aspectos positivos, proactivos y tiernos en las intimidades de cada uno, y los valida como punto esencial de partida.

⁹⁷ Cf. Orange, D. (2011): “La actitud de los héroes”. Bernard Brandchaft y la hermenéutica de la confianza”, en *Clínica E Investigación Relacional*, 5 (3): 507-515.

⁹⁸ Véase el desarrollo y conclusiones de la primera parte de la tesis, pues el paradigma pulsional subyace de continuo a la visión freudiana de la melancolía.

Por consiguiente, desde este planteamiento relacional no cabe la dicotomía en el paciente -ni en el analista- de resignarse a la naturaleza depresiva, abúlica y compulsiva, o por el contrario depositar todas las confianzas nada más que en la voluntad narcisista. No existen realmente barreras que fuercen a elegir un solo plato de la balanza -pérdida o ganancia, dolor o gozo-, ni objetos internos o externos que sean distintos al cuerpo/mente/alma de los sujetos. Tampoco hay compartimentos estancos en el registro del deseo que no puedan fluir en la realidad múltiple simultáneamente del *self*, del otro, del campo intersubjetivo de la terapia, de la existencia humana misma del paciente en medio de su entorno relacional, presente y pasado. En adelante se puede pensar, desear, sentir, trabajar... por todo ello y a la par, en pos de la verdad (ínter)subjetiva más allá de la apariencia *cartesiana* de los objetos y de la misma Ciencia.⁹⁹

Finalmente, respecto a las ideas en torno a la melancolía de Jacques Lacan (1901-1981), en el *Seminario de la Ética* valora las dos muertes del melancólico, la primera como “ya muerto” o condenado, y la segunda la muerte que persigue para escapar a su condena. Ambas las identifica como realizaciones especiales de dos momentos estructurales: la primera a la alienación bajo el significante, y la segunda a la posibilidad de una separación tal como es normalmente permitida por medio del objeto.¹⁰⁰

La explicación freudiana del duelo resulta insuficiente. Lacan lo relaciona con el *acting out*, como tentativa de relación directa respecto al deseo del Otro y al mismo tiempo búsqueda de la falta en el Otro. En el duelo se tratan de mantener lazos para que el deseo esté ligado al objeto idealizado en el espejo. El duelo es lo que salvaguarda de alguna manera al deseo, garantizando su localización en el seno del Otro:

⁹⁹ Cf. Stolorow, R.D., Orange, D.M. & Atwood, G.E. (2012): “Horizontes del mundo. Una alternativa post-cartesiana al inconsciente freudiano”, en *Clínica E Investigación Relacional*, 6 (3): 434-451.

¹⁰⁰ Tanto el afecto de angustia como el afecto depresivo son tratados por Lacan en el registro del deseo, en la medida en que está encarnado por un objeto negativizado incluido en el Otro. Es la falta del Otro, el deseo del Otro, el *pequeño a*, donde el sujeto va a identificar su propio deseo, el lugar ignorado del Otro, algo que falta en el otro y que él no sabe. *El deseo es el deseo del Otro*, y la falta de la falta es lo que causa la angustia, el único afecto que no engaña. La angustia para Lacan es un afecto, en tanto positivación del goce del Otro impuesto al sujeto. La angustia no es sin objeto, sino que implica un objeto particular, el *objeto a*, y sobreviene cuando el sujeto es confrontado con el deseo del Otro precisamente por desconocer qué objeto es él para ese deseo. O bien es el afecto depresivo, que Lacan tiende a encarar según tres aspectos: el duelo, las depresiones resistentes y la melancolía. Véase Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F., 2004, o.c., pp. 202-203.

“Sólo hacemos duelo por personas de las que podemos decir “Yo era su falta”. Hacemos duelo por personas a las que hemos tratado bien o mal, respecto a las cuales no teníamos noción de cumplir con ellas esa función de estar en el lugar de lo que les falta. En el amor, lo que damos es esencialmente algo que no tenemos, y cuando lo que no tenemos vuelve a nosotros, hay una regresión, claro está, y a la vez una revelación de aquello en lo cual hemos fallado a la otra persona para representar su falta”.¹⁰¹

En la lección XXV del *Seminario de la angustia*, Lacan subraya que en la melancolía la reversión “objetal” sobre el propio Yo (*moi*) del sujeto no se termina: es el objeto quien triunfa y se presenta bajo una forma desidealizada. Mientras que en el sujeto sumido en el duelo el objeto ha permanecido enmascarado tras el objeto idealizado en el espejo, el melancólico sigue un trayecto que le hace pasar a través de su propia imagen, acometiéndolo para reunir ese objeto *a* por el atravesamiento del marco del fantasma, es decir, precipitándose a menudo por la ventana:

“Esto es lo que el melancólico necesita que pase, por así decir a través de su propia imagen, a la cual ataca primero para poder alcanzar en ese objeto *a* que lo trasciende aquello cuyo mando se le escapa y cuya caída lo arrastrará en la precipitación, en el suicidio. Y todo ello con ese automatismo, con ese mecanismo, con ese carácter necesario y fundamentalmente alienado con el que se suicidan los melancólicos; porque si con tanta frecuencia se tiran por la ventana, esto no es casual: se trata del recurso a una estructura que no es otra cosa que la que yo enfatizo como la del fantasma”.¹⁰²

En la manía insiste Lacan que el objeto del deseo no parece desempeñar adecuadamente su papel de limitación. El sujeto “no está entonces lastrado por ningún *a*, lo que a veces le entrega sin ninguna posibilidad de libertad a la metonimia infinita y puramente lúdica de la cadena significativa” (la fuga de ideas). Es una concepción distinta a la freudiana, donde la manía es simplemente el reverso de la melancolía.¹⁰³

La depresión Lacan la califica abiertamente “como una cobardía, una falta moral que no se sitúa en última instancia más que en el pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura”.¹⁰⁴ La patología del afecto

¹⁰¹ Lección X del *Seminario de la angustia*, citada en *ibid*, p. 203.

¹⁰² Lección XXV del *Seminario de la angustia*, citada en *ibid*, p. 204.

¹⁰³ *Ibid*, p. 205. Sobre Freud véase el epígrafe 5.7 de la primera parte de la tesis.

¹⁰⁴ *Televisión*, 1974, citado en *ibid*, p. 205.

siempre debe estar subordinada a la patología del juicio, tal como enunciaba Spinoza en su *Ética*: “una pasión deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de ella una representación clara y distinta”. La solución terapéutica lacaniana es el *bien decir*, esto es: que el sujeto pueda analizarse profundamente y decir realmente qué es lo que le mueve en la vida, conozca sus motivaciones inconscientes y las asuma con responsabilidad y madurez.¹⁰⁵

Para finalizar esta introducción y dar paso a la primera parte de la tesis doctoral, las ideas apuntadas hasta ahora se pueden sintetizar con la siguiente reflexión, que tomamos también de Fernando Colina:

“Concluyamos admitiendo que si la melancolía es la sede del deseo, no lo es menos del amor, del placer, de la tristeza y, ahora, en último lugar, de la acción generosa que nos empuja a luchar, a trabajar y a sobrevivir”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ De ahí el célebre aforismo de Lacan: “la ética psicoanalítica consiste en no retroceder ante el deseo”.

¹⁰⁶ Colina, F., 2011, o.c., p. 93.

PRIMERA PARTE:
VISIÓN FREUDIANA DE LA MELANCOLÍA.

PRIMER CAPÍTULO: EL CONCEPTO DE “MELANCOLÍA” EN LOS TEXTOS DE FREUD DE 1892 A 1915.

1.-LA ELABORACIÓN DEL CONCEPTO DE MELANCOLÍA DE 1892 A 1905:

Las primeras menciones a la melancolía aparecen desde el año 1892 intercaladas en los apuntes informales de Sigmund Freud, muchos de ellos inéditos hasta después de su muerte (anotaciones manuscritas y correspondencia confidencial con su amigo Wilhem Fliess en Berlín), mientras busca dar explicaciones plausibles a los fenómenos neuróticos que en aquellos momentos se encuentra investigando en los pacientes que acuden a su consulta. Son los años anteriores y coetáneos a la institución del método psicoanalítico, cuando el autor traza la primera teoría de las neurosis, de signo traumático y sexual, que diferencia unas *neurosis actuales* (neurastenia y angustia) de otras históricas, de transferencia o *neuropsicosis de defensa*.¹

La melancolía ya desde estos primeros tiempos se sitúa en la frontera difusa entre una y otra modalidad, y su conceptualización sufrirá variaciones. Entretanto, el autor va afinando poco a poco los mecanismos y los fenómenos mentales que parecen corresponderse específicamente con cada tipo neurótico. Así, inicialmente, la melancolía será únicamente de carácter cuantitativo, relacionada con la transformación del *quantum* de energía biopsíquica (libido) que el aparato neuronal no procesa correctamente y produce síntomas depresivos incurables y actuales. Las menciones, por tanto, de la melancolía y estados depresivos análogos² se relacionarán con la *neurastenia* y la *neurosis de angustia*, en referencia a hipótesis causales caracterizadas por la canalización insana de la pulsión sexual (onanismo masculino, insatisfacción femenina, pérdida libidinal...). Las referencias anteriores al año 1896 versarán, de una u otra forma, en torno a estos mecanismos sexuales cuantitativos, fronterizos entre lo

¹ Freud, que procedía del campo del positivismo científico y la neurología, se halla en ese momento en plena transición a un modelo psicológico de la patología mental, intentando establecer un puente coherente entre el organismo neuronal objeto de observación (los correlatos neurológicos cuantitativos) y la clínica del inconsciente (grupos de representaciones, afectos, síntomas, pulsiones, represiones, etc.).

² La terminología neurológica varía en estos primeros años, y Freud se refiere indistintamente a *desazón* primaria, periódica, depresiva, melancólica, etc., abarcando siempre el campo clínico de los estados depresivos genéricos.

somático y lo psicológico: *manuscritos B, D, E, F*, y especialmente el *manuscrito G* de 1895 que apunta por primera vez a la consideración de una pérdida libidinal y el dolor consiguiente (*duelo*) como el mecanismo propio de la melancolía, aún muy ligado a justificaciones neuronales.

En la segunda modalidad de las neurosis de transferencia o de defensa, la libido sufre modificaciones cualitativas a través de las representaciones investidas y las represiones, lo que las convierte en objeto de análisis y tratamiento psicoanalítico (la clínica de la histeria y de la neurosis obsesiva).³

Sin embargo, en 1896 (*manuscrito K*) y 1897 (*manuscrito N*) se observa un cambio importante en estas ideas preliminares, porque la melancolía deja de relacionarse con neurastenia sexual y angustia para caer del lado de la neurosis obsesiva, las represiones ligadas a la escrupulosidad de la conciencia moral y los fenómenos de avasallamiento del Yo; el autor pretende así dar razón de los reproches obsesivos y melancólicos -no sólo explicar el estado hipotímico-, e incluso traza alguna aproximación al terreno de las psicosis (muy confuso todavía hasta que no se perfila la noción de narcisismo en fecha tan distante como 1914, *Introducción del narcisismo*). No obstante, en 1899 (*Carta 102*) Freud regresa a la hipótesis sexual plena, a la vez que apunta a un tipo mixto entre melancolía e histeria...⁴

Por otra parte, el estudio de la melancolía va a erigirse en el contexto privilegiado para el descubrimiento, formulación y desarrollo de las primeras nociones psicoanalíticas básicas, fundamentales para toda la teoría y la clínica, como por ejemplo la libido, las representaciones psíquicas y los afectos,⁵ amén de otras aportaciones valiosas como el deseo sexual, el objeto libidinal, la primera tópica, la conciencia moral escrupulosa, los factores hereditarios y desencadenantes traumáticos, la pérdida de la

³ Cf. Pellion, F. (2003): *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial, p. 138.

⁴ En estos años Freud está explorando nuevas hipótesis en el transcurso de las observaciones y análisis de los casos empíricos expuestos a tratamiento, mientras -en correspondencia solitaria con Fliess- va acumulando casuística y reflexiones para elaborar, de forma acumulativa y razonable, las teorías que tratan de responder a los interrogantes de la clínica; los cuales, a su vez, se van volviendo cada vez más complejos, más desconcertantes a medida que el método va profundizando en la psicología del inconsciente... Y así, la teoría va enriqueciéndose de manera muchas veces confusa y desordenada, con nuevos conceptos, mecanismos, hipótesis... que se conjugan entre sí para modelar los postulados que iniciaron los procesos, y aquellos que durante ese tiempo han ido emergiendo.

⁵ Ibid., pp. 139-141.

libido, etc. A continuación se describirá con detalle cada mención del autor a la melancolía en estos primeros años.

1.1.-Un caso de curación por hipnosis. Escrito entre 1892 y 1893, constituye la primera mención literal a la materia, en concreto a lo que llama la “tendencia primaria a la desazón” observada en las neurosis (rebaja de la autoconciencia, equivalente incipiente de la represión), inserto en el siguiente párrafo:

“En cambio, en las neurosis -y en modo alguno me refiero a la histeria solamente, sino al *status nervosus* en general-, cabe suponer la *presencia primaria* de una tendencia a la desazón, a la rebaja de la autoconciencia, según la conocemos en la melancolía como síntoma aislado en su desarrollo extremo. Aún más: en las neurosis las representaciones contrastantes con el *designio* reciben gran atención (por parte del paciente) quizá porque su contenido se adecua a la tonalidad de talante de la neurosis, o quizá porque sobre el terreno de la neurosis se generan unas representaciones contrastantes que de otro modo serían interceptadas”.⁶

El talante de la neurosis, por tanto, es esa “desazón primaria” que está extremada en la melancolía. El artículo analiza específicamente las diferencias entre las dos formaciones que Freud está explorando en ese momento: la neurastenia y la histeria. En la primera, la representación contraria al “*designio*” del sujeto (término que en este momento reemplaza a “deseo” o “voluntad” consciente de éste) está patológicamente acrecentada y enlazada con la representación-voluntad en *un solo* acto de conciencia, de modo que esa desazón y *endeblez de la voluntad* se extiende a todos los *designios* del sujeto, de los que el neurasténico es consciente.

En la histeria, en cambio, hay una disociación de la conciencia, y la representación penosa contrastante con el *designio* subsiste separada de éste e inconsciente, y cuando llega la hora de ejecutar el *designio* es esa representación contrastante –desazonante– la que se objetiva, por vía de la inervación corporal, de una forma análoga a como lo hace la representación-voluntad en el caso normal. La representación contrastante se establece en el histérico como una “*voluntad contraria*”, de modo que la persona, asombrada, es consciente de una voluntad decidida pero

⁶ Freud, S. (1892): “Un caso de curación por hipnosis”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; p. 155, cursivas originales.

impotente, porque en el inconsciente ha operado una *perversión de la voluntad* que se opone justamente al designio que ésta quiere lograr, mientras en el resto de campos de la acción no existe astenia o inhibición alguna.⁷

1.2.-Manuscrito B: La etiología de las neurosis. Fechado el 8 de febrero de 1893 según el matasellos del sobre,⁸ las ideas continúan el texto anterior, del que es coetáneo. El manuscrito plantea la teoría traumática general de las neurosis, en concreto de la neurastenia (donde aparece también la forma de “neurosis mixta” con la histeria) y la neurosis de angustia. En ellas, a la “condición necesaria” primaria, genética y vulnerable, se suman los “factores ocasionadores” secundarios que determinan el cuadro, todos de índole sexual (onanismo en hombres, insatisfacción en las mujeres por la menor potencia de sus maridos).⁹

A la neurastenia la caracteriza Freud como: “un cierto rebajamiento de la conciencia de sí, una expectativa pesimista, inclinación a unas representaciones penosas contrastantes”¹⁰. La melancolía en el manuscrito B se asocia a la neurosis de angustia, pero de una forma voluble, como “desazón periódica”. Además, la angustia tiene origen psíquico traumático, mientras que en la melancolía es característica la anestesia psíquica (idea que desarrollará en el manuscrito G, dos años después):

“Como tercera forma de la neurosis de angustia me veo precisado a considerar la *desazón periódica*, ataque de angustia que puede durar desde una semana hasta algunos meses, y que casi siempre, a diferencia de la melancolía genuina, posee un anudamiento en apariencia acorde a la *ratio* con un trauma psíquico. Pero ésta es sólo la causa provocadora. Además, esta desazón periódica se presenta sin la anestesia psíquica que es característica de la melancolía”.¹¹

⁷ Ibid., pp. 156-157.

⁸ Se trata, como la mayoría de los *manuscritos*, de la correspondencia frecuente que S. Freud desde Viena mantenía con su amigo el doctor Wilhem Fliess (1858-1928) en Berlín.

⁹ Cf. Freud, S. (1893): “Manuscrito B. La etiología de las neurosis”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 218-220.

¹⁰ Ibid., p. 220, palabras casi análogas a las que en 1915 describirán la melancolía, como se verá en el epígrafe 5 de este primer capítulo de la tesis.

¹¹ Ibid., p. 222, cursiva original.

1.3.-Manuscrito D: Sobre la etiología y la teoría de las grandes neurosis. Manuscrito no fechado, se le sitúa en torno a mayo de 1894 y contiene un listado de los epígrafes y taxonomías que el joven Freud va diseccionando entre las distintas neurosis. “Tiene el aspecto de un bosquejo preliminar de un libro que nunca fue escrito”, dice Strachey.¹²

Freud enumera en primer lugar (apartado A) la morfología de las neurosis, y asigna un lugar específico a la melancolía y la manía dentro de la serie (melancolía y manía conjuntamente en el mismo par, en el punto 5), separándolas del resto de epígrafes.¹³ Seguido, el apartado B se refiere a la etiología de las neurosis (precisa Freud: “limitándome provisionalmente a las neurosis adquiridas”), desgranando correlativamente cada uno de los cinco epígrafes anteriores (la melancolía lleva un epígrafe propio, el 4, y la histeria y neurosis obsesiva comparten el 3), y añadiendo al final otros cinco puntos más.¹⁴ Todos los epígrafes están únicamente mencionados y enumerados, y ninguno desarrollado.

1.4.-Manuscrito E: ¿Cómo se genera la angustia? Sin fecha oficial, presuntamente escrito en junio de 1894, para Strachey constituye un bosquejo preliminar bastante completo del primer artículo de Freud sobre la neurosis de angustia.¹⁵ Como los siguientes manuscritos, versa en gran medida sobre la teoría de la *mudanza* de la tensión sexual física acumulada en angustia, que para el autor obedecía a la imposibilidad de descargar esta tensión por vías psíquicas.

¹² Freud, S. (1894a): “Manuscrito D. Sobre la etiología y la teoría de las grandes neurosis”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 225. James B. Strachey (1887-1967) es el traductor y editor de las *Obras Completas* de Freud en inglés, de una forma sistemática y no parcialmente como hasta entonces. La producción de los 24 volúmenes –denominada con el ya clásico título de *Standard Edition*– fue financiada por Marie Bonaparte y encargada por la *International Psychoanalytical Society*, liderada por Ernst Jones, y se llevó a cabo entre 1953 y 1966 (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “James Strachey”, consultado el 14/3/15). La edición en castellano de Amorrortu (*copyright* de 1976, primera edición de 1982, segunda de 1986) es traducción directa del alemán por J.L. Etcheverry, pero parte de la organización de Strachey e incluye también las notas aclaratorias que éste hacía a cada artículo de Freud.

¹³ Que son: 1.-neurastenia y seudoneurastenias; 2.-neurosis de angustia; 3.-neurosis obsesiva; 4.-histeria; 6.-las neurosis mixtas; 7.-estados emisarios, de salida de las neurosis, y transiciones a lo normal.

¹⁴ Dedicados a: 6.-la fórmula etiológica fundamental -la afirmación de la especificidad, el análisis de las mezclas de neurosis; 7.-los factores sexuales según su significado etiológico; 8.-el examen (de pacientes); 9.-objeciones y pruebas; 10.-conducta de los asexuales. El resto de los apartados ya no mencionan a la melancolía: C.-Etiología y herencia; D.-Anudamiento a la teoría de la constancia; E.-El proceso sexual en el sentido de la constancia; F.-Mecanismo de las neurosis; G.-Paralelismo entre las neurosis sexuales y las neurosis de hambre; H.-Síntesis de la teoría de la constancia, de la teoría sexual y de las neurosis.

¹⁵ “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de “neurosis de angustia” (1895). La nota aparece a pie de página en Freud, S. (1894b): “Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia?”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 229.

Freud distingue en este manuscrito entre la neurosis de angustia y la melancolía: en la primera hay una acumulación física debida a una insuficiencia de ligazón psíquica; mientras que en la melancolía hay acumulación psíquica debida a una insuficiencia de ligazón con los llamados “grupos de representaciones”. El párrafo literal es el siguiente:

“Aquí se interpola una noticia, adquirida simultáneamente, sobre el mecanismo de la melancolía. Con particular frecuencia, los melancólicos han sido anestésicos; no tienen ninguna necesidad (y ninguna sensación) de coito, sino una gran añoranza por el amor en su forma psíquica -una tensión psíquica de amor, se diría, cuando ésta se acumula y permanece insatisfecha, se genera melancolía. Éste sería, pues, el correspondiente de la neurosis de angustia.

Cuando se acumula tensión sexual física – neurosis de angustia.

Cuando se acumula tensión sexual psíquica – melancolía”.¹⁶

Cuando la tensión sexual endógena supera cierto umbral es “valorizada psíquicamente” y entra en relación con ciertos “grupos de representaciones” para poner en marcha un remedio específico. La libido psíquica se despierta a partir de cierto valor de la tensión sexual física, pero si la reacción específica por alguna razón no permite descargarla, la tensión psicofísica se vuelve perturbadora, porque en lugar de formar un afecto sexual que ha de llevar al coito -explica Freud-, esa tensión física no ligada psíquicamente muda en angustia. De hecho, el autor compara cada síntoma de un ataque de angustia (disnea, palpitaciones, sensación de angustia, etc.) con los correlatos análogos que produce la descarga de excitación durante el acto sexual.¹⁷

1.5.-Manuscrito F: Recopilación III. Con fecha de 18 y 20 de agosto de 1894, y a partir del estudio de dos casos observados, Freud realiza una explicación de los mecanismos psicológicos de la melancolía neurasténica en relación a la hipótesis incipiente en esos momentos, que coloca al coito como primer desencadenante. En el primer paciente ya menciona la “predisposición hereditaria”, por cuanto el Sr. K -enfermo de angustia- tiene antecedentes de angustia en la hermana y de melancolía en el padre.¹⁸ La *epicrisis* del segundo paciente, Sr. Von F., Budapest, 44 años, es la siguiente:

¹⁶ Íbid, p. 231. En la misma página, en otra nota Strachey comenta textualmente que “Freud utiliza con frecuencia el término “melancolía” para casos en que la psiquiatría moderna hablaría de “depresión”.

¹⁷ El texto también repasa cada caso particular de angustia por falta de coito: virginal, mojigatos, abstinencia forzosa, *coitus interruptus* o *reservatus*, libido insuficiente, neurasténicos abstinentes (*íbid.*, pp. 232-234).

¹⁸ “quizás una melancolía de angustia”, dice Freud, S. (1894c): “Manuscrito F. Recopilación III”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 236.

“Caso leve, pero totalmente característico, de desazón periódica, melancolía. Síntomas: apatía, inhibición, presión intracraneana, dispepsia, perturbación del dormir; el cuadro está completo.

Inequívoca semejanza con la neurastenia, también la etiología de ésta. Yo tengo casos por entero análogos: son onanistas (señor A.), junto a ellos gente con lastre hereditario; los Von F. son reconocidamente psicopáticos. He ahí, entonces, la melancolía neurasténica, aquí tiene que anudarse la teoría de la neurastenia.

Es muy posible que el punto de partida de una pequeña melancolía de esta índole sea siempre un coito. Exageración de lo aseverado fisiológicamente: “*Omne animal post coitum triste*”. Las diferencias de tiempo armonizarían. Al hombre le hace bien cualquier tratamiento, cualquier ausencia, o sea, cualquier liberación del coito; desde luego, es fiel a su mujer, como él dice. El uso del condón es testimonio de una potencia débil; como algo análogo al onanismo, prolonga la causación de esta melancolía”.¹⁹

1.6.-Manuscrito G: Melancolía. Como alguno de los anteriores, no tiene fecha señalada, y la que se le atribuye se basa en el matasellos del sobre que aparentemente le corresponde; en este manuscrito se baraja la fecha del 7 de enero de 1895.²⁰

Los “grupos de representaciones” del *manuscrito E* pasan a denominarse “grupo sexual psíquico” en el *manuscrito G*, y constituyen una intersección entre lo somático, lo psíquico y la realidad. Freud encuentra una vinculación estrecha entre la anestesia sexual y la melancolía, de modo que la primera es disposición de la segunda, pero no causa directa;²¹ y por vez primera enuncia la tesis que décadas después ampliará:

“El afecto correspondiente a la melancolía es el del duelo, o sea, la añoranza de algo perdido. Por lo tanto, acaso se trate en la melancolía de una pérdida, producida dentro de la vida pulsional”.²²

También relaciona la melancolía con la anorexia nerviosa de las niñas jóvenes, aquejadas de la misma inmadurez sexual: “pérdida de apetito: en lo sexual, pérdida de libido”; y concluye: “por eso, no estaría mal partir de esta idea: la melancolía consistiría

¹⁹ Íbid, p. 238, cursivas originales. “Cualquier animal se entristece después del coito”, es la máxima latina que trae a colación el autor.

²⁰ El *manuscrito G* es posterior al primer trabajo de Freud acerca de la neurosis de angustia (publicado el 15 de enero de 1895), con el cual se conecta; se trata del último escrito que explica la melancolía -los estados depresivos en general- empleando mecanismos principalmente neurológicos.

²¹ En terminología actual, el autor sitúa a la anestesia sexual como causa distal de la melancolía, que requiere de otros factores más próximos para desencadenarse en estos sujetos.

²² Freud, S. (1895b): “Manuscrito G. Melancolía”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 240. Una pérdida de algo, que es lo que el autor trata de averiguar en la investigación.

en el duelo por la pérdida de la libido”.²³ En todo momento, además, se refiere a la melancolía bajo la forma “periódica o cíclica hereditaria”, razón por la que en algunos momentos alude también a la manía.²⁴

Respecto a la anestesia sexual, existen varios tipos, y uno de ellos es la neurastenia por masturbación (por onanismo compulsivo). En los casos de la melancolía, lo que Freud llama “grupo sexual psíquico”²⁵ se ve despojado de su magnitud de excitación; es decir: la representación sexual en el psiquismo pierde energía y tensión porque el nivel baja del umbral, y por tanto ya no se activa ni se descarga. Esto ocurre en dos casos: “1) cuando la producción de excitación sexual somática (s.S.) disminuye o cesa, y 2) cuando la tensión sexual es desviada del grupo sexual psíquico”.²⁶

El primer caso dice que es el melancólico genuino, con ciclos, ya que la excitación sexual somática (la libido somatizada) varía y unas veces supera el umbral y se descarga en representación -la inviste, la activa-, y otras no. Estos casos negativos ocurren porque el órgano terminal (señalado como E.)²⁷ sufre “excesivo aligeramiento”; es decir, está demasiado descargado, cansado... por masturbación excesiva, por ejemplo. Astenia, por consiguiente, y melancolía después (el tipo de la melancolía neurasténica).

En el otro caso en que la tensión sexual es desviada del “grupo sexual psíquico” sin que disminuya, ésta para Freud se descarga de forma diversa “en la frontera entre lo somático y lo psíquico”, y da lugar a la angustia, que así origina la forma de “melancolía de angustia” (forma mixta).²⁸

²³ Ibid, p. 240. La melancolía se debe a una libido faltante, perdida, en este *manuscrito G*, cuando su causa era opuesta en el *manuscrito E* (exceso de libido acumulada en el psiquismo). Más tarde, en 1915 afinará más la idea y analizará que no es tanto la libido la que se pierde, sino la parte objetal la que, tras la pérdida del objeto querido, se repliega sobre el Yo, y sufre una hemorragia libidinal que afecta al Yo. En 1895 no habla de objetos, sino sólo de la pulsión y los correlatos cuantitativos (cargas, descargas, umbrales, energía, tensiones) y los grupos de representaciones que reciben las investiduras.

²⁴ Ibid., p. 245.

²⁵ “El grupo de representaciones con las que entra en relación la tensión sexual física luego de alcanzar un cierto umbral, y que luego tramitan y procesan psíquicamente esa tensión”, tal como explica Strachey en nota aclaratoria (Freud, S., 1895b, o.c., p. 241). También indica que las abreviaturas que se emplean en el texto original (ps.S, p.S o p.G) son todas equivalentes a la hora de designar el “grupo sexual psíquico”.

²⁶ Ibid, p. 241.

²⁷ Esto es, el pene en los varones y el clítoris en las mujeres.

²⁸ Ibid, p. 241.

La anestesia consiste “siempre en falta de sensación voluptuosa (V.)”.²⁹ Esta anestesia es condición para la melancolía, pero no suficiente: “uno puede ser anestésico sin ser melancólico. En efecto, la melancolía atañe a la falta de s.S; la anestesia atañe a la falta de V., pero la anestesia es un signo o una preparación respecto de la melancolía, pues el p.S. se debilita tanto por falta de V. como por falta de s.S.”.³⁰ La excitación sexual somática (la erotización del cuerpo) puede fallar tanto por falta de deseo “voluptuoso”, como por anestesia del cuerpo por las razones antes referidas (ligadas a la excitación del órgano terminal, desfalleciente tras onanismo, por frigidez, represión histérica, etc.).

Luego se pregunta el autor acerca del distinto rol del género en la variable: ¿por qué es mayor la anestesia –y por consiguiente la melancolía- en las mujeres? La respuesta: “Esto proviene del papel pasivo de la mujer. Un hombre anestésico pronto desistirá de todo coito, a la mujer no le preguntan”.³¹ Respecto a la mujer “toda la educación trabaja en el sentido de no despertar la s.S.” (es decir, su excitación corporal, erótica). “En cambio se le demandan acciones específicas permanentes que seduzcan al individuo masculino para la acción específica” -el coito-. “De ese modo, la tensión sexual se mantiene baja, se bloquea en todo lo posible su aflujo al ps.G. y se solventa de otra manera la intensidad indispensable del ps.G. Si entonces el ps.G. cae en el estado de añoranza, ésta se muda con facilidad en melancolía dado el bajo nivel (de tensión) del E.”³² Debe valorarse el pensamiento freudiano adelantado a su tiempo en términos de sexualidad y de género, que asocia a la educación sexual el rol de las mujeres que son “demandadoras-anestésicas”, seductoras pero frías, y a la postre melancólicas (hoy se las denomina distímicas o depresivas):

²⁹ Ibid., p. 243. También añade Freud que “la medida de la voluptuosidad es el monto del aligeramiento”. Se puede entender que, por voluptuosidad, nombra al mismo deseo libidinal, que se origina de la excitación del órgano terminal según esté más o menos “aligerado” (más o menos activo o potente). Si este órgano terminal (E.) no está “cargado”, “el coito es pequeño, V. es muy pequeña: caso de frigidez”. Ocurre algo similar con la “anestesia masturbatoria”, que también causa aligeramiento y V. pequeña, o cuando “no se consiente V. al ps.G.” (se reprime el deseo libidinal y no se le otorga representación alguna, sino otro enlace como asco-defensa) que es el caso de la “anorexia histérica (asco)”.

³⁰ Ibid., p. 243.

³¹ Ibid., p. 244. El varón que no está excitado no pretende consumir nada; la mujer, que tampoco está excitada, es obligada a mantener el coito, y su única respuesta posible es la anestesia sexual.

³² Ibid., p. 244.

“Las mujeres con harta frecuencia se casan, entran al acto sexual, sin amor (o sea, con s.S. y tensión en E. escasas). Entonces son frías, y lo siguen siendo. El bajo nivel de tensión en E. parece contener la predisposición principal para la melancolía. En tales personas, *todas las neurosis cobran fácilmente el sesgo melancólico. Por tanto, mientras que las personas potentes contraen con facilidad neurosis de angustia, las impotentes tienden a la melancolía*”.³³

La idea de la melancolía como un duelo focaliza su interés en la potencia sexual perdida, desfallecida, por el clítoris inapetente (E.), no por otros objetos perdidos. La hipótesis es puramente sexual. Y una nota más: “*inhibición psíquica con empobrecimiento pulsional, y dolor por ello*”.³⁴ El dolor aparece, por vez primera, unido a la hemorragia libidinal, a la pérdida:

“uno puede representarse que si el ps.G. pierde muy intensamente magnitud de excitación, se forma por así decir un *recogimiento dentro de lo psíquico*, que tiene un efecto de succión sobre las magnitudes contiguas de excitación. Las neuronas asociadas tienen que liberar su excitación, *lo cual produce dolor*. La soltura de asociaciones es siempre doliente. Mediante una *hemorragia interna*, digámoslo así, nace un empobrecimiento de la excitación, de acopio disponible, que se manifiesta en las otras pulsiones y operaciones. Como inhibición, este recogimiento tiene el mismo efecto de una herida (véase la teoría del dolor psíquico), análogamente al dolor. El correspondiente de ello sería la manía, en que la excitación sobreabundante se comunica a todas las neuronas asociadas”.³⁵

Por tanto, la pérdida de excitaciones de las neuronas causa dolor a la psique, que acarrea ese “recogimiento dentro de lo psíquico” y esa “hemorragia interna” que empobrece las demás excitaciones, y se alimenta a sí misma para hacer caer al sujeto en el *agujero* de la melancolía. De la cual la manía es una fase cíclica, de excitación sobreabundante y transmisión de energía cuyo mecanismo alternante Freud no explica en este momento. Tampoco hace mención de objetos ni pérdidas de representaciones, sino únicamente de “excitaciones”, de “magnitudes contiguas de excitación” que se ven inhibidas por este “empobrecimiento pulsional”. El artículo termina señalando que este empobrecimiento de la melancolía es análogo a la neurastenia:

³³ Ibid., p. 244, cursivas nuestras.

³⁴ Ibid., p. 244, cursiva original.

³⁵ Ibid., p. 245, cursivas originales.

“Totalmente similar por el hecho de que la excitación se escapa como por un agujero, pero en ese caso se bombea en vacío s.S., mientras que en la melancolía el agujero está en lo psíquico. El empobrecimiento neurasténico, por su parte, puede desbordar sobre lo psíquico. Y además, los fenómenos son de hecho tan semejantes que en muchos casos es preciso poner cuidado para separarlos”.³⁶

1.7.-Manuscrito K: Las neurosis de defensa (un cuento de Navidad). Con fecha 1 de enero de 1896, el texto “establece una comparación entre la histeria, la neurosis obsesiva y una forma de paranoia”.³⁷ Si bien en este momento varios de los componentes que en 1915 constituirán la matriz de la melancolía (los reproches, la mortificación, el duelo, etc.) Freud los sitúa en campos dispares ajenos a ésta, también hace una mención explícita a las relaciones entre la neurosis obsesiva y la melancolía, a cuenta de la escrupulosidad de lo que ya denomina “conciencia moral”, que cuando confluye con una “melancolía del yo” da lugar al “avasallamiento” del Yo por la representación obsesiva:

“El yo consciente se contrapone a la representación obsesiva como a algo ajeno: según parece, le deniega creencia con ayuda de la representación contraria, formada largo tiempo antes, de la escrupulosidad de la conciencia moral. En este estadio, empero, se puede llegar a veces al avasallamiento del yo por la representación obsesiva -p. ej., si episódicamente se interpola una melancolía del yo-. En los demás casos, el estadio de la enfermedad es ocupado por la lucha defensiva del yo contra la representación obsesiva, lucha que crea incluso síntomas nuevos, los de la *defensa secundaria*”.³⁸

La *escrupulosidad de la conciencia moral*, que se origina en las etapas infantiles como *síntoma contrario* a las sensaciones conscientes del placer (y el displacer desprendido tiempo después en forma de reproche), ligadas a las primeras vivencias sexuales -activas en el varón, pasivas en la niña-, es el resultado de la represión de esos

³⁶ Ibid., p. 246. *Duelo y melancolía*, escrito 20 años después del *manuscrito G*, se puede leer como una nueva tentativa para reexaminar el papel de garante del objeto exterior respecto a la estructura del psiquismo humano, porque este objeto ya en adelante se va a presentar como un objeto faltante, perdido y deseado, y no como aquello que tapa o remedia la hemorragia libidinal del sujeto. De hecho, Freud desde 1905 ya relacionaba fundamentalmente todas las maneras de considerar el objeto pulsional con una forma de pérdida, en cierto modo suplida por la identificación (Cf. Pellion, F., 2003, o.c., p. 141).

³⁷ Las cuales tienen en común ser “aberraciones patológicas de estados afectivos psíquicos normales: del *conflicto* (histeria), del *reproche* (neurosis obsesiva), de la *mortificación* (paranoia), del *duelo* (*amentia* alucinatoria aguda); se distinguen de estos afectos por no llevar a tramitación alguna, sino al daño permanente del yo”. Cf. Freud, S. (1896): “Manuscrito K. Las neurosis de defensa (un cuento de Navidad)”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 260 (cursivas originales).

³⁸ Ibid, pp. 264-265, cursiva original.

recuerdos y reproches ya en la etapa temprana, mientras en la conciencia se asienta este síntoma contrario de signo obsesivo.³⁹ El cual, afirmará Freud, es el síntoma primario de la defensa, mientras a su alrededor aparecen nuevos “síntomas de compromiso de la enfermedad” (las representaciones y afectos obsesivos) y “los síntomas secundarios de la defensa”.⁴⁰ Hay una alusión más a la melancolía al final de este *manuscrito K*:

“Una variedad de perturbación psíquica se genera cuando el poder de los procesos desinhibidos crece, y otra cuando se relaja la fuerza del inhibir-pensar (melancolía, agotamiento, sueño como arquetipo). El crecimiento de los procesos desinhibidos hasta estar en posesión exclusiva del camino que lleva a la conciencia-palabra crea la *psicosis*”.⁴¹

Previamente el texto ha establecido varios supuestos de cómo los recuerdos devienen conscientes desde el inconsciente, a través de ligaciones a las representaciones-palabra que se hacen conscientes mediante un compromiso entre los diversos *poderes* psíquicos que entran en conflicto recíproco por razón de las represiones.⁴² El autor sigue recordando el elemento cuantitativo de la psique, que en los manuscritos previos había determinado el modelo neurológico de las activaciones: si los procesos desinhibidos (primarios) crecen y saturan la conciencia, deviene entonces la psicosis; si lo que se relaja es “la fuerza del inhibir-pensar” ocurre por ejemplo la melancolía. Desde esta perspectiva, el pensamiento depende de los procesos inhibitorios, que son los secundarios, pero la melancolía se produce cuando esa fuerza inhibitoria se relaja, y por tanto decrece; luego se deduce en el cuadro melancólico un compromiso análogo al incremento de los procesos desinhibitorios que conducen a la omisión del pensamiento y ulteriormente a la psicosis.⁴³

³⁹ Ibid., p. 265.

⁴⁰ Cita la obsesión caviladora, de guardar, ceremonial y la dipsomanía (*ibid.*, p. 265). Si se interpola en el proceso un repliegue libidinal del Yo -una melancolía-, el resultado será el avasallamiento del Yo por la neurosis, idea que el autor gestará todo este tiempo, en este y otros textos sobre neurosis obsesiva o histeria, hasta que la plasme con toda la rotundidad en *El yo y el ello* de 1923. Del mismo modo, la *conciencia moral* reaparecerá como concepto clave de la metapsicología freudiana en *Introducción del narcisismo* de 1914.

⁴¹ Ibid., p. 273, cursiva original.

⁴² Idea que será actualizada en 1915 en el artículo *Lo inconsciente*, contemporáneo a *Duelo y melancolía*. Estos poderes se refieren a la intensidad cuantitativa de la representación, más las reglas de la atención que se desplaza libremente de unas representaciones a otras según sea la defensa. Los síntomas son formaciones de compromiso, explicita Freud, entre “procesos de desinhibición y de inhibición”, lo que parece ser una primera alusión a los procesos primarios y secundarios de la psique (*ibid.*, p. 273).

⁴³ Parece que aquí, de manera indirecta, el autor pone en relación ambos procesos que décadas después, en la etapa de la metapsicología, denominará “neurosis narcisistas”.

1.8.-Manuscrito N: Anotaciones III. Breve mención en este texto fechado a 31 de mayo de 1897, en un borrador que constituye la primera prefiguración del Edipo:

“Los impulsos hostiles hacia los padres (deseo de que mueran) son, de igual modo, un elemento integrante de la neurosis; se añoran conscientemente como representación obsesiva. En la paranoia les corresponde lo más insidioso del delirio de persecución (desconfianza patológica de los gobernantes y los monarcas). Estos impulsos son reprimidos en tiempos en que se suscita compasión por los padres: enfermedad, muerte de ellos. Entonces es una exteriorización del duelo hacerse reproches por su muerte (las llamadas melancolías), o castigarse históricamente, mediante la idea de la retribución, con los mismos estados (de enfermedad) que ellos han tenido. La identificación que así sobreviene no es otra cosa, como se ve, que un modo de pensar, y no vuelve superflua la búsqueda del motivo”.⁴⁴

En el *manuscrito N* también hay lugar para triangular entre la melancolía (no bien desligada de la *desazón*), la angustia y la neurosis obsesiva:

“La formación del síntoma por identificación está anudada a las fantasías, o sea, a la represión de ellas dentro del Icc, análogamente a la alteración del yo en la paranoia. Puesto que a estas fantasías reprimidas se anuda el estallido de la *angustia*, es preciso concluir que la mudanza de libido en angustia no se produce por defensa entre yo e Icc, sino en el interior del Icc mismo. Por tanto, existe también libido icc. La represión de impulsos no parece dar por resultado *angustia*, sino quizá *desazón* -melancolía-. Las melancolías se anudan entonces a la neurosis obsesiva”.⁴⁵

Se puede comprobar cómo en los *manuscritos K y N* cambian en gran medida las conclusiones que habían sido afirmadas en los textos previos, en el sentido de que la melancolía no aparece ya ligada a la anestesia sexual (neurastenia) y su forma mixta con la histeria (*manuscrito B*), ni a la angustia que se produce por la imposibilidad de descargar la tensión física sexual acumulada en las inervaciones de la conciencia

⁴⁴ Freud, S. (1897): “Manuscrito N. Anotaciones III”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 296. La explicación edípica de la melancolía (concepto que incluso viene referido en plural y con cierta ambigüedad), estrictamente neurótica como mecanismo de desplazamiento interno de los impulsos homicidas contra los padres y forma de identificación con ellos -análoga a la histeria, en este sentido-, será abandonada cuando se introduzca en la metapsicología el concepto del narcisismo y se recupere en progresivo auge teórico la instancia crítica de la conciencia moral (*Introducción del narcisismo* de 1914), que ya aparecía en el escrito anterior de 1896.

⁴⁵ Ibid., p. 298, cursivas originales. En el *Manuscrito N* aparecen por vez primera las abreviaturas freudianas típicas de Cc, Prcc e Icc -referidas respectivamente a la conciencia, el preconsciente y el inconsciente-, según anota Strachey a pie de la p. 297.

(*manuscrito E*), sino que obedece más a la represión de los impulsos característica de la neurosis obsesiva (*manuscrito K*), que producen ese “avasallamiento del yo” que en el *manuscrito N* se compara con la alteración del Yo en la paranoia. La melancolía es así consecuencia de la represión -campo de la neurosis, por tanto-, mientras la angustia en este *manuscrito N* no tiene correlato psíquico en la conciencia. Luego aquí tampoco reza la oposición entre angustia y melancolía que se declaraba en el *manuscrito G*, por cuanto la represión de la potencia sexual no causa la angustia como allí se decía,⁴⁶ sino que contribuye justamente a la otra parte, a la melancolía.⁴⁷ El descubrimiento de la libido inconsciente seguirá, por cierto, un desarrollo fluctuante en la obra freudiana, puesto que en 1915 el autor determinará que lo que son conscientes o inconscientes son las representaciones investidas por la libido, y no la propia pulsión que es ajena a toda consideración tópica.⁴⁸

1.9.-Carta 102: Con fecha 16 de enero de 1899, Freud retoma a los planteamientos del *manuscrito G* y anteriores, asociando la melancolía totalmente con la anestesia sexual (“miedo a la impotencia”) y la forma mixta de la histeria.⁴⁹ De igual modo, profundiza en la teoría sexual traumática de la neurosis (abriendo también el abanico a la hipótesis funcional de la fantasía, porque a ésta atribuye la clave de la curación del caso), desestimando así el componente hereditario⁵⁰ por el ambiental; además, no se hace mención alguna a la conciencia moral o la neurosis obsesiva. El texto dice lo siguiente:

“La condición de lo sexual se vuelve más y más neta; en una paciente (a quien sané con la clave de la fantasía) había siempre unos estados de desesperación con el convencimiento melancólico de que ella no sirve para nada, es incapaz de lograr nada, etc. Yo siempre opiné que en su infancia ella ha contemplado un estado análogo, una efectiva melancolía de la madre. Eso era conforme a la teoría anterior, pero en dos años no se lo pudo corroborar. Ahora se averigua que a los catorce años la niña se

⁴⁶ Cf. Freud, S., 1895b, o.c., p. 244.

⁴⁷ Las consideraciones del *manuscrito G* de 1895 acerca del duelo consciente por la pérdida de la libido, la inhibición psíquica con repliegue de la libido dentro de lo psíquico y el dolor concomitante al efecto de succión sobre las magnitudes contiguas de excitación, quedan así temporalmente aparcadas, sin que deba entenderse una superposición de una hipótesis por otra, sino la yuxtaposición de ambas en el curso de este periodo fundacional de la psicopatología psicoanalítica. De hecho, estas ideas del *manuscrito G* serán las que a la postre encuentren su lugar en la metapsicología de *Duelo y melancolía* (1915), mientras las restantes neurológicas acabarán con el tiempo ignoradas.

⁴⁸ Cf. Freud, S. (1915a): “Lo inconsciente”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 173.

⁴⁹ En la carta denomina el cuadro explícitamente de *melancolía histérica*, que sobreviene “por sumación” de una a la otra.

⁵⁰ El cual recuérdese que apreciaba bastante en el *manuscrito F* (Freud, S., 1894c, o.c., p. 236).

descubrió una atresia del himen y desesperaba de servir como mujer, etc. Melancolía -vale decir, miedo a la impotencia-. Estados semejantes en que ella no se puede decidir a escoger un sombrero, un vestido, se remontan a la lucha de la época en que había debido elegir marido. En otra paciente me he convencido de que realmente existe una melancolía histérica, y de aquello que la singulariza; he anotado también las más diversas traducciones del mismo recuerdo, y recibido una primera vislumbre del modo en que la melancolía sobreviene por sumación. Esta enferma es, por otra parte, totalmente anestésica, como estaba destinada a serlo según una idea de los más antiguos tiempos del trabajo de la neurosis”.⁵¹

1.10.-Sobre psicoterapia: Finalmente se citará el párrafo de este artículo de 1904, publicado en 1905, que prueba otra vez que Freud ya concebía el par de la melancolía y la manía como dos fenómenos conectados por el mismo cuadro patológico, y por ende mecanismo:⁵²

“Recuerdo que una vez ensayé psicoterapia en una mujer que había pasado buena parte de su existencia alternando manía y melancolía; durante dos semanas todo pareció andar bien; a la tercera, ya estábamos al comienzo de la nueva manía. Se trataba, sin duda, de una modificación espontánea del cuadro patológico, pues dos semanas no son un plazo como para que la psicoterapia analítica pueda lograr algo. Empero, un destacado médico (ya fallecido) que examinaba a la enferma junto conmigo no pudo abstenerse de observar que la psicoterapia sería la culpable de esa “recaída”. Estoy totalmente convencido de que en otras condiciones habría mostrado mejor discernimiento crítico.”⁵³

Después el autor dejará pasar un lapso de unos diez años sin profundizar detenidamente en la melancolía o depresión -haciendo sólo alguna vaga mención introductoria-,⁵⁴ aun manteniendo vivo el interés clínico por el fenómeno, hasta que retoma con fuerza todas estas formaciones en el contexto de la nueva metapsicología psicoanalítica, con las teorizaciones impactantes del narcisismo y la identificación objetal, sobrevenidas además en el transcurso de una coyuntura sociopolítica muy determinada: la pendiente resbaladiza que conduce al estallido de la Primera Guerra

⁵¹ Freud, S. (1899): “Carta 102”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 319.

⁵² Idea clásica que el autor barajaba como mínimo desde 1894 (*manuscrito D*, 1894a, o.c., p. 225), explicitada con cierto detalle en el *manuscrito G* (1895b, o.c., p. 245), y tratada con mucha más amplitud en *Duelo y melancolía* de 1915 (Cf. Freud, S., 1915d: “Duelo y melancolía”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 251).

⁵³ Freud, S. (1904): “Sobre psicoterapia”, en *Obras Completas*, VII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 254-255.

⁵⁴ Las *Contribuciones para un debate sobre el suicidio*, del año 1910, que se comentan al comienzo del epígrafe siguiente.

Mundial en Europa (1914), con la consiguiente división sangrante del continente en bandos y posturas irreconciliables.

La melancolía se constituirá de nuevo en una de las claves centrales de estos posicionamientos, y más si cabe en torno a la obra cumbre al respecto: *Duelo y melancolía* de 1915. Ahí tendrán su articulación viable y cuasi-definitiva las ideas esbozadas hasta ahora: la intersección entre lo somático, lo psíquico y la realidad; la explicación cuantitativa, dominante en los *manuscritos B, E, F, G* y en la *carta 102*, que asocia la melancolía a la tensión libidinal no canalizada en representaciones, a la neurastenia y a la impotencia sexual;⁵⁵ la otra explicación, cualitativa y estructural de los *manuscritos K y N*, que la pone en relación con la neurosis obsesiva y la conciencia moral;⁵⁶ y por último, la secuencia cíclica de melancolía y manía, donde una succiona magnitudes contiguas de excitación neuronal y las repliega dentro de lo psíquico, y la otra comunica la excitación sobreabundante a las neuronas asociadas.⁵⁷

No obstante, durante este lapso de tiempo (en concreto, desde 1907) Freud ha ido manteniendo una emotiva y abundante relación epistolar -y personal- con un ferviente seguidor suyo, oriundo judío-alemán residente en Berlín, que a la postre será la persona que más le habrá influido en la cristalización de estas ideas. Nos referimos a Karl Abraham, personaje fundamental en el crecimiento del movimiento psicoanalítico y el despliegue -y despegue- de las nuevas teorías metapsicológicas freudianas, de cuya comunicación e interacción con el maestro vienés trata el siguiente epígrafe.

⁵⁵ Y que en el *Manuscrito G* por vez primera se erige como aquel “duelo por la pérdida de la libido” (Cf. Freud, S., 1895b, o.c., p. 240).

⁵⁶ Y esboza también una conexión con los procesos desinhibidos de la psicosis, o con el retroceso de los procesos inhibitorios de la conciencia (Cf. Freud, S., 1896, o.c., p. 273).

⁵⁷ *Manuscrito G* (Cf. Freud, 1895b, o.c., p. 245), pero también antes el *Manuscrito D* de 1894 y después el texto *Sobre psicoterapia* de 1904.

2.-IMPORTANCIA DE ABRAHAM EN LA INVESTIGACIÓN FREUDIANA DEL CONCEPTO DE MELANCOLÍA.

2.1.-*Contribuciones para un debate sobre el suicidio* (1910) en la Sociedad Psicoanalítica de Viena:

Durante los días 20 y 27 de abril de 1910, en el seno de la Sociedad Psicoanalítica de Viena¹ surgió un rico debate en torno al suicidio, que motivó la intervención de varios de los asistentes.² El maestro fue el encargado de abrir y cerrar la polémica, y sus comentarios fueron luego publicados en el texto denominado *Contribuciones para un debate sobre el suicidio* (1910). De este escrito destacamos el siguiente párrafo, encabezado por un epígrafe que dice “II.- A modo de conclusión”:

“Señores: Tengo la impresión de que a pesar del valioso material aquí presentado, no hemos llegado a una conclusión acerca del problema que nos interesa. Sobre todo, queríamos saber cómo es posible que llegue a superarse la pulsión de vivir, de intensidad tan extraordinaria; si sólo puede acontecer con auxilio de la libido desengañada, o bien existe una renuncia del yo a su afirmación por motivos estrictamente yoicos. Acaso la respuesta a esta pregunta psicológica nos resultó inalcanzable porque no disponíamos de un buen acceso a ella. Creo que aquí sólo es posible partir del estado de la melancolía, con el que la clínica nos ha familiarizado, y su comparación con el afecto del duelo. Ahora bien, ignoramos por completo los procesos afectivos que sobrevienen en la melancolía, los destinos de la libido en ese estado, y tampoco hemos logrado comprender todavía psicoanalíticamente el afecto duradero del penar en el duelo. Pospongamos entonces nuestro juicio hasta que la experiencia haya resuelto esta tarea”.³

Las anteriores palabras prueban el interés del Psicoanálisis en la investigación profunda de la clínica de la melancolía, en los comienzos de la década de 1910. Los interrogantes eran muchos, y las explicaciones previas no resultaban satisfactorias para

¹ Nombre que recibía el pequeño círculo de discusión sobre el Psicoanálisis que Freud había creado en 1902 invitando a cuatro personas conocidas suyas (Adler, Kahane, Reitler y Stekel) cada miércoles a su casa. En 1908 el grupo contaba con 22 miembros, de los que no solían coincidir más de diez en las reuniones. Al poco tiempo contrataron como secretario al mismo que ya trabajaba para Freud: Otto Rank (Cf. Sanfeliú, I., 2002, *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 43).

² Strachey comenta que fue un discurso de Ernst Oppenheim el que dio apertura a las sesiones, en nota a pie de Freud, S. (1910): “Contribuciones para un debate sobre el suicidio”, en *Obras Completas*, XI. Buenos Aires: Amorrortu, p. 231.

³ *Ibid*, p. 232.

aclarar los enigmas del fenómeno patológico: de por qué la pulsión de vida, “de intensidad tan extraordinaria”, puede en determinados casos desfallecer y agotarse hasta el extremo del suicidio. Freud reconoce que el *acceso* adecuado para responder a dichos interrogantes ha de partir del estudio de la melancolía, “con el que la clínica nos ha familiarizado” (signo evidente de su curiosidad analítica), y ya sitúa la investigación de esta patología en consonancia con el afecto del duelo y los destinos de la libido, al tiempo que esboza la duda de si la clave del caso recaerá sobre la pulsión o sobre el Yo del individuo. Parece, por consiguiente, anticipar ya en 1910 la formulación del narcisismo de 1914 y otras ideas centrales que plasmará en 1915 en *Duelo y melancolía*.

2.2.-Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas, de Abraham (1911):

A Karl Abraham,⁴ que venía de investigar las afasias y las apraxias desde una perspectiva netamente orgánica, pronto le fascinó la clínica de la psicosis maníaco-depresiva.⁵ En 1911, en base a seis casos ciclotímicos de los que disponía suficiente material clínico, publica el trabajo que lleva por título el de este epígrafe. Su tesis fundamental consiste en la analogía estructural de la enfermedad maníaco-depresiva con la neurosis obsesiva, porque en ambos casos graves la libido no se desarrolla de una manera normal, sino que las tendencias opuestas y parciales del amor y el odio hacia el objeto sexual se estorban mutuamente. El sujeto reacciona a esta ambivalencia angustiosa adoptando una defensa hostil, sádica, contra el mundo y los objetos externos, lo cual disminuye su capacidad de amar esos objetos -y en primer lugar a la madre-.

⁴ Nacido en 1877, médico de vocación, se había licenciado y doctorado en Friburgo de Brisgovia, y había escogido trabajar en la Clínica Burghölzli de Zurich por una predilección especial por Bleuler (Cf. Introducción a las *Obras Completas* de Abraham. Barcelona: RBA, p. 7). Allí había tenido el primer contacto con el Psicoanálisis de la mano de sus compañeros y maestros. Sin embargo, el conflicto entre Bleuler y Jung en Zurich le había incitado a abandonar la carrera en Suiza y buscar su futuro abriendo consulta privada en Berlín, lo que le convirtió en el primer psicoanalista que hizo carrera como tal en Alemania (*ibid*, p. 8); de hecho fundó en 1910 la Sociedad Psicoanalítica de Berlín, junto a otros cuatro miembros. Abraham fue el analista didacta de una amplia serie de psicoanalistas de la segunda generación: T. Reik, H. Lieberman, K. Horney, H. Deutsch, E. & J. Glover, S. Rado, E. Simmel, A. Strachey y F. Boehm, y también de M. Klein, que había comenzado análisis antes con Ferenczi (*ibid*, p. 9); a todos ellos, en distinta medida, les imprimió sus ideas acerca de la sexualidad infantil, los impulsos libidinales positivos y negativos y el carácter. Su pérdida en la Navidad de 1925, a la edad de 48 años, fue un golpe muy duro para el Psicoanálisis, y para su fiel amigo y respetado maestro Freud.

⁵ Así lo declara Jones, E. (1926): “Estudio introductorio”, en Abraham, K., 2006, *Obras Completas*. Barcelona: RBA, p. 32.

La depresión o melancolía, como la neurosis obsesiva, se desencadena cuando la persona tiene que decidir su actitud frente al objeto externo y el destino de su libido. Para Abraham, la circunstancia de que la ansiedad y la depresión aparezcan muchas veces yuxtapuestas en los mismos pacientes ocurre porque ambos estados neuróticos contienen la tendencia a negar la vida.⁶ Siguiendo la teoría freudiana, la depresión aparece cuando el sujeto tiene que abandonar su objetivo sexual sin haber conseguido la gratificación:

“En los neuróticos obsesivos -me refiero en los más graves- la libido no puede desarrollarse de una manera normal, porque dos tendencias diferentes -odio y amor- se estorban siempre mutuamente. Es tan grande la propensión que una tal persona tiene a adoptar una actitud hostil hacia el mundo externo, que su capacidad para amar se reduce a un mínimo. Al mismo tiempo, se ve debilitada y privada de su energía por la represión de su odio, o, para decirlo más correctamente, por la represión del componente sádico de la libido, originariamente exacerbado. Hay una semejante incertidumbre en cuanto a la elección del objeto sexual. Su incapacidad para establecer su libido en una posición definida, le ocasiona un sentimiento general de perplejidad, y conduce a la manía de dudar. No es apto para tomar una resolución ni para hacer un juicio claro; en toda situación padece sentimientos de inadaptación, y está inerme frente a los problemas de la vida”.⁷

“Sin embargo, las dos enfermedades difieren en su desenvolvimiento ulterior. La neurosis obsesiva crea fines sustitutivos en lugar de los fines originales e inalcanzables; y los síntomas de compulsión psíquica están relacionados con la persecución de tales fines sustitutivos. El desarrollo de las psicosis depresivas es distinto. En este caso, a la represión sigue un proceso de “proyección”, con el cual estamos familiarizados por nuestro conocimiento de la psicogénesis de ciertos trastornos mentales”.⁸

Así, el componente principal de la libido del maníaco-depresivo es la agresividad, el odio que va tiñendo todas las relaciones de objeto del individuo. Abraham traza un recorrido melancólico análogo al descrito por Freud poco antes para el Presidente Schreber,⁹ caracterizado por el mecanismo de la proyección al que aludía el párrafo anterior: en primer lugar el melancólico se identifica con la primera fórmula

⁶ Cf. Abraham, K., (1911): “Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, p. 118.

⁷ *Ibid*, pp. 119-120. En nota a pie se aclara que Abraham sigue la descripción que Freud hace del neurótico obsesivo en *Notas sobre un caso de neurosis obsesiva* (1909).

⁸ *Ibid*, p. 123.

⁹ Freud, S. (1911): “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”, en *Obras Completas*, XII. Buenos Aires: Amorrortu.

paranoica, resultado del predominio agresivo de su libido: “no puedo amar a la gente; tengo que odiarla”; a continuación reprime su percepción interna de odio, y la proyecta al exterior, lo que le produce la sensación de no ser amado por los objetos, sino odiado. Mas el melancólico, al revés del paranoico, introyecta estos sentimientos de inferioridad en forma de estado depresivo, y se identifica con ellos: “así obtenemos la segunda fórmula: la gente no me quiere, me odia... debido a mis defectos innatos. Por eso soy desgraciado y estoy deprimido”.¹⁰

La represión de los sentimientos de odio da lugar a sentimientos de culpa, que se hace extensiva hasta el punto de que el sujeto melancólico se considera responsable de multitud de miserias propias y ajenas. Para Abraham el sadismo reprimido es proporcional a la severidad de la depresión. Y a continuación lanza una idea clave que Freud recogerá ampliamente a partir de 1915: la miseria del melancólico tiene un componente placentero y deseante; es el cumplimiento de un deseo inconsciente, narcisista, de ser un gran malhechor y más culpable que todos los demás humanos juntos. Para el psicoanalista berlinés este delirio es megalomaniaco, grandioso, antes que de pequeñez:

“Nuevos estados morbosos, tales como sentimientos de culpa, resultan de la supresión de esos frecuentes impulsos de odio y venganza (...). Cuanto más violentos son los impulsos de venganza de una persona, tanto más marcada es su tendencia a formar ilusorias ideas de culpa (...). En estas personas, ha sido reprimido en el inconsciente un insaciable sadismo dirigido contra todos y contra todas las cosas. La idea de una culpa tan enorme es, desde luego, en extremo dolorosa para su conciencia; pues donde haya un alto grado de sadismo reprimido, habrá una correspondiente severidad del estado depresivo. No obstante, la idea de culpabilidad contiene el cumplimiento de un deseo, el deseo reprimido de ser un criminal de la peor especie, de haber incurrido en mayores culpas que todos los demás en conjunto (...)

¹⁰ Abraham, 1911, o.c., p. 124. “Los pacientes muestran la tendencia a atribuir sus sentimientos a la torturante conciencia de sus defectos físicos o psíquicos, en lugar de atribuirlos a un sadismo imperfectamente reprimido” (*ibid*). No se sienten inocentes del odio ajeno, como los paranoicos, sino plenamente culpables, pues lo justifican en la percepción subjetiva de los propios defectos. En el melancólico el sadismo percibido en la conciencia es reprimido, pero también algún rasgo se escapa y se expresa en la conducta exterior: inclinación a molestar a otras personas, violentos deseos de venganza o impulsos criminales. Si estos rasgos pasan inadvertidos en la fase depresiva, se observan con mucha más claridad en la fase maniaca.

El autor cita el ejemplo del Ricardo III de Shakespeare: “Y entonces, dado que no puedo ser un amante... / estoy resuelto a ser un malvado”. “Ricardo no puede amar a causa de sus defectos, que lo hacen odioso para los demás, y quiere vengarse por esto. Todos nuestros pacientes desean hacer lo mismo, pero no pueden, porque su actividad instintiva está paralizada por la represión” (*ibid*, p. 124).

Como resultado de la represión del sadismo, se originan la depresión, la ansiedad y los autorreproches. Pero si es obstruida una fuente tan importante de placer como aquella de donde surgen los instintos activos, se produce necesariamente un refuerzo de las tendencias masoquistas. El paciente adoptará una actitud pasiva, y obtendrá placer de su sufrimiento, y de pensar continuamente en sí mismo. Así, inclusive la más profunda postración melancólica contiene una secreta fuente de placer”.¹¹

La sublimación del conflicto interior de la represión de los impulsos sádicos genera mucho desgaste:¹² el resultado de este agotamiento es una inhibición que tranquiliza al paciente porque hace más difícil la relación entre él y el mundo externo, y así disminuye el riesgo de agresión sobre los otros. Incapaz de encontrar una aplicación positiva y duradera de su libido, el paciente busca inconscientemente su apartamiento del mundo, y esta tendencia autoerótica se manifiesta en la inhibición.

“Los más altos grados de inhibición, especialmente como el estupor depresivo, representan una muerte simbólica. El paciente no reacciona ni siquiera ante la aplicación de fuertes estímulos externos, como si ya no estuviera vivo”.¹³

A continuación, el autor berlinés traza el mismo proceso psicológico en la manía que en la melancolía, porque una y otra comparten el mismo complejo. No hay oposición, sino un cambio en la posición del enfermo: primero se deja aplastar por la culpa y no ve más salida que la muerte, actúa la represión hasta que ésta ya no consigue canalizar la corriente de las pulsiones reprimidas; momento en el cual surge triunfante y liberador el estado maníaco, que mira con indiferencia la culpa anterior.¹⁴ Para Abraham ambos estados ya fueron vividos en la primera infancia, lo que constituye la referencia manifiesta a su interés en teorizar el desarrollo psicosexual y las fases de la libido.¹⁵

“Vista desde el exterior, la fase maníaca de los trastornos cíclicos es la completa antítesis de la depresiva (...) El psicoanálisis muestra, sin embargo, que ambas fases están dominadas por los mismos complejos, y

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹² “La persona que tiene que combatir influencias perturbadoras durante un largo tiempo, nunca puede disfrutar de paz o seguridad en su fuero íntimo” (*ibid.*, p. 125).

¹³ *Ibid.*, p. 126: “La libido del paciente ha desaparecido del mundo, por decirlo así. Mientras que otras personas pueden invertir su libido en los objetos del mundo exterior, él no tiene ese capital para emplear. Su sensación de pobreza proviene de una percepción reprimida de su incapacidad para amar”.

¹⁴ Cf. Sanfeliu, I., 2002, o.c., pp. 187-188. Esta explicación la retomará Freud con términos bastante equiparables en *Duelo y melancolía* de 1915.

¹⁵ Las cuales elaborará a lo largo de los siguientes años (*La primera etapa pregenital de la libido*, 1916) hasta publicar su gran obra de 1924: *Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales*.

que lo único diferente es la actitud del paciente hacia esos complejos. En el estado depresivo se deja abrumar por ellos, y no ve otra salida de su miseria que la muerte; en el estado maníaco los trata con indiferencia.

El comienzo de la manía ocurre cuando la represión no puede resistir más el asalto de los instintos reprimidos. El paciente, especialmente en los casos de gran excitación maníaca, parece arrastrado por ellos. Es de particular importancia observar que la libido positiva y la negativa (amor y odio, deseos eróticos y hostilidad agresiva) surgen a la conciencia con igual fuerza (...)

Mientras que en el paciente depresivo todo tiende a la negación de la vida, a la muerte, en el paciente maníaco la vida comienza de nuevo. El paciente maníaco retorna a una época en la cual sus impulsos no habían sucumbido a la represión, en que no preveía nada del próximo conflicto. Es característico que tales pacientes digan a menudo que se sienten “como recién nacidos”.¹⁶

En el frenesí de la libertad, el componente sádico del sujeto es liberado de sus grilletes, y desaparece toda represión de los comportamientos agresivos y temerarios; la venganza se exagera y la sensación de poder y triunfo invade al maníaco.¹⁷ La energía de éste proviene de una triple fuente: el ahorro de la libido que ya no se destina a reprimir representaciones o impulsos placenteros y agresivos, las viejas fuentes inconscientes del placer que estaban reprimidas y vuelven a fluir con fuerza a la conducta, y la producción maníaca de pensamientos que, junto a la fuga de ideas, para Abraham cumplen la doble función de fuente de placer y vía de escape de las representaciones dolorosas: “permiten resbalar, por medio de ligeras alusiones, esas ideas que son penosas para la conciencia, como la insuficiencia, y por tanto favorecen, como el chiste, la transición de uno a otro círculo de ideas. Y también permiten una juguetona alusión a cosas placenteras que generalmente están suprimidas”.¹⁸

Resulta extraordinariamente difícil establecer una transferencia con estos pacientes, que en su estado depresivo se han apartado del mundo. Sin embargo, el autor afirma que el Psicoanálisis hasta el momento ha logrado superar ese obstáculo, lo que le convierte en la única terapéutica racional para aplicar a las psicosis maníaco-depresivas.¹⁹ Termina el artículo recordando la psicogénesis análoga entre las neurosis

¹⁶ Abraham, K., 1911, o.c., p. 127.

¹⁷ El autor declara que el *rapport* con los maníacos es el mismo que con niños de 5 años (*ibid*, p. 129).

¹⁸ *Íbid*, p. 128.

¹⁹ *Íbid*, pp. 130-131. Eso sí, sugiere que el tratamiento comience a ser posible en el “intervalo libre” entre episodios cíclicos, “pues el análisis no puede efectuarse con pacientes melancólicos seriamente inhibidos, o con pacientes maníacos distraídos” (*ibid*, p. 132).

obsesivas y las psicosis cíclicas, y el misterio de por qué cada grupo de individuos, llegado un momento, evoluciona en un sentido distinto.²⁰ La última frase es significativa del optimismo clínico que Abraham abraza en el método analítico para tratar eficazmente -por vez primera en la historia de la psiquiatría- las psiconeurosis cíclicas:

“Los primeros resultados terapéuticos en esta esfera justifican nuestra esperanza de que está reservado al psicoanálisis el sacar a la psiquiatría de la “impasse” del nihilismo terapéutico”.²¹

2.3.-Intercambio epistolar entre Abraham y Freud en 1915:

Freud redacta en febrero de 1915 un borrador del artículo que llevará por título *Duelo y melancolía*, el cual llegará a manos de Abraham a través de la mediación de Ferenczi,²² y suscita esta primera opinión: “es el primer trabajo de usted que no me aporta nada nuevo” -en cuanto que coincide con sus experiencias- “aunque mis propias observaciones no estaban todavía tan claramente ordenadas; he podido, pues, aprender muchísimo de la estructura del artículo”.²³

Tardará un tiempo en meditar una respuesta más prolija y razonada, y con fecha 31 de marzo de 1915 escribe una carta a Freud donde le comenta unos cuantos aspectos, que ayudan a discernir cómo se encuentra la cuestión de la melancolía en la mente del discípulo berlinés en ese momento clave para ambos:

“Querido profesor:

He demorado mucho mi comentario sobre la teoría de la melancolía, y no sólo porque careciera de la tranquilidad adecuada para el trabajo. Como yo mismo hace años hice un intento en esa misma dirección, cuya insuficiencia siempre tuve clara, temía que mi actitud frente a su nueva teoría resultara demasiado subjetiva. Creo haber superado esa dificultad, acepto todo lo esencial de lo expuesto por usted, pero pienso que un solo elemento de mis anteriores concepciones tendría que estar más acentuado de lo que lo hace usted, y, por último, quiero someter a su consideración una propuesta para resolver la cuestión que ha dejado abierta. Por

²⁰ Lo cual someterá a investigación y dilucidará en obras posteriores, sobre todo en la final de 1924.

²¹ *Ibid*, p. 132.

²² Cf. Sanfeliu, I., 2002, o.c., p. 96.

²³ Carta a Freud del 28 de febrero de 1915, en Caparrós, N. (1999): *Edición crítica de la correspondencia de Freud*, tomo IV. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 241-242.

supuesto, quedan sin aclarar aún cuestiones importantes, para los cuales por el momento no tengo explicación.

Si me permito recordarle que también partí otrora de la comparación de la depresión melancólica con el duelo, no es para reivindicar una prioridad sino sólo para subrayar nuestra coincidencia. Me apoyé entonces en su trabajo, publicado poco antes, sobre neurosis obsesiva (el Hombre de las Ratas), recalqué la importancia del sadismo, cuya intensidad impedía desarrollar la capacidad de amar, y derivé la depresión de esta incapacidad. Tuve que dejar sin respuesta la cuestión de por qué en unos casos surge melancolía y en otros obsesión. En esa época carecíamos aún de dos importantes trabajos de usted, el del narcisismo y el de la organización pregenital. Hace poco escribí que esta nueva concepción de la neurosis obsesiva me resultaba enteramente convincente. Si, por lo tanto, como usted seguramente acepta, existe una afinidad entre la obsesión y la melancolía, las nuevas aclaraciones de la neurosis obsesiva arrojarán necesariamente luz sobre la melancolía”.²⁴

El elemento que “tendría que estar más acentuado de lo que lo hace usted” y la cuestión que deja abierta para el futuro intercambio entre ambos son, respectivamente, el sadismo y el erotismo oral. Abraham le recuerda a Freud la coincidencia mutua de querer investigar la melancolía partiendo de la comparación con el duelo, y la conclusión inequívoca adonde le ha llevado la clínica y la propia teoría: asociar la melancolía con la neurosis obsesiva. La lectura del *hombre de las ratas*²⁵ y la *Introducción del narcisismo* (1914) le permitieron a Abraham llegar a nuevas e importantes consideraciones acerca de la melancolía, para lo cual hubo de corregir algunos postulados que había afirmado en 1911.²⁶

Así, rectifica de la primacía del erotismo anal en la melancolía, pero no del sadismo. Las pulsiones agresivas y la violencia de los pacientes melancólicos no pueden

²⁴ Carta a Freud del 31 de marzo de 1915, descargada de la web: www.herrerros.com.ar/melanco/cartakarl.htm, consultada el 20/3/15.

²⁵ *A propósito de un caso de neurosis obsesiva (caso del “Hombre de las ratas”)*, 1909.

²⁶ “De los dos factores importantes para que surja, es decir, sadismo y erotismo anal, en 1911 puse de relieve especialmente el primero. Todavía no puedo renunciar a este punto de vista. El análisis de mis pacientes melancólicos revela demasiada violencia e impulsos criminales para que pueda ser de otra manera. Después de todo, las autoacusaciones indican la presencia de pulsiones agresivas reprimidas. La inhibición motriz total, permite suponer que ha sido necesaria para hacer inofensivos fuertes impulsos motores. Tendencias del mismo orden parecen explicar también la forma en que el melancólico atormenta a su entorno. Añadamos a esto la reaparición del sadismo más evidente en la fase maníaca. Éstas son sólo algunas de las razones por las cuales sigo asignando a este factor un valor tan elevado como antes. Por el contrario, al reflexionar a posterior sobre mis casos, me persuado de que no debe atribuirse al erotismo anal una significación sobresaliente en la melancolía. Si estoy acertado en esta suposición (cosa que aún está por confirmar, ya que al analizar los casos de 1911 yo no conocía aún el significado del erotismo anal en las neurosis obsesivas y puedo haberlo pasado por alto en la melancolía) tal vez estuviera aquí el punto de separación de estos estados, tan afines en todo lo demás” (Carta a Freud del 31 de marzo de 2015, o.c.).

obviarse de ninguna manera, y la inhibición motriz total se explica como defensa para desarmar tales impulsos motores; además está el correlato del sadismo en la manía. Luego Abraham explica a Freud por qué está de acuerdo con los postulados sobre la identificación del sujeto melancólico con el objeto amoroso perdido, pero no termina de ver que los autorreproches sean también acusaciones inconscientes a este objeto.²⁷

Conectando con los desarrollos más recientes de Freud, el discípulo le propone al maestro un nuevo matiz a esa identificación con el objeto perdido: el erotismo oral canibalístico, la introyección del objeto por la vía de la devoración que “muestra amor y destrucción” a la vez, y es signo inequívoco de ambivalencia. Éste es el “delito” del que el melancólico se acusa inclemente de haber cometido contra el objeto: haberlo devorado y destruido, en una muestra de amor caníbal.

“Como primer argumento aduciré el temor del melancólico a morir de hambre. Comer ha ocupado el lugar de amar. Me atrevería a suponer que el papel que en la neurosis obsesiva le corresponde a la zona anal, lo ocupa en la melancolía la zona oral. Sobre todo en las depredaciones climáticas, el miedo a morir de hambre desempeña un papel fundamental. Otro síntoma principal es el rechazo de alimentos, en otros casos, más tranquilos y con un curso crónico, el comer en sentido positivo adquiere una significación excesiva”.²⁸

²⁷ “Para ir más allá de esto tengo que volver a lo que usted escribe en el apartado 3) de su trabajo. Si bien no veo todavía que el melancólico transfiera sobre sí mismo los reproches que están referidos al objeto de su amor y que sirven para desvalorizarlo, me resulta plenamente plausible todo lo que usted dice sobre la identificación con el objeto amoroso. Es probable que la concisión de sus argumentos sea la única causa de que yo no me haya adentrado más profundamente aquí. En mis pacientes, me pareció como si el melancólico, incapaz de amar como es, quisiera a toda costa apoderarse de su objeto amoroso. De acuerdo con mi experiencia, se identifica efectivamente con su objeto, no puede soportar su pérdida, es hipersensible a la más mínima actitud no amistosa. No pocas veces se deja atormentar por la persona amada en una autopunición masoquista. Los reproches que por este motivo quisiera hacerle a ella, los pone en su propia cuenta, porque inconscientemente le ha causado un daño mucho mayor (omnipotencia del pensamiento). Esto es lo que yo había deducido de mis análisis. Pero como usted sabe, querido profesor, estoy dispuesto a cambiar mi punto de vista. Lo único que lamento es que nuestro diálogo tenga que ser por escrito.

¿Pero cuál es el delito que el melancólico ha causado realmente al objeto con el cual se identifica? La respuesta la encontré en uno de sus últimos trabajos, me parece que es el del narcisismo. En él se habla de la identificación y usted se remite al fundamento infantil de ese proceso: el niño quisiera incorporarse su objeto amoroso; para decirlo con más brevedad, devorarlo. Tengo, pues, fuertes razones para hablar de una tendencia canibalística semejante en la identificación melancólica. Y puede considerarse como algo seguro que esta identificación tiene un significado ambivalente: muestra amor y destrucción” (*ibid*).

²⁸ *Ibid*. La anorexia asociada a la melancolía es el síntoma característico de la fijación oral que impresiona a Abraham y convence a Freud, y que se convertirá en el guión principal de las investigaciones del berlinés sobre la materia: *Examen de la etapa pregenital más precoz del desarrollo de la libido* (1916) y *Breve estudio de la evolución de la libido considerada a la luz de los trastornos mentales* (1924).

La carta prosigue con una alusión interesante al fenómeno psicótico de la licantrópía, extraña variante de la melancolía que arroja nueva luz bajo estos supuestos.²⁹ Abraham lo compara con el *empobrecimiento del Yo*, a modo de corolario de la teoría que está defendiendo, como consecuencia del sadismo y el erotismo oral: el Yo ha devorado el objeto como si fuera un alimento, pero no ha quedado saciado, y de esta manera ha perdido a la vez el objeto y el alimento. Como no puede seguir incorporando y devorando nada, pues el objeto se ha consumido, el Yo realmente se ha empobrecido y teme morir de hambre.

El autor concluye la carta recapitulando los puntos tratados y enumerando los acuerdos teóricos con el maestro, que sirven a modo de resumen:

“Me parece que podemos coincidir perfectamente, si es que las ideas que acabo de exponer no están demasiado enmarañadas. Los puntos fundamentales de su exposición: el melancólico ha perdido algo, pero no sabe qué; el empobrecimiento del yo y sus consecuencias; la identificación con el objeto amoroso; la localización del duelo en las catexias del yo; la anulación de las catexias objetales en la identificación narcisista; todo esto tiene que mantenerse de manera absoluta. Creo, por mi parte, que hay que sumar a todo ello el sadismo y el erotismo oral”.³⁰

Freud recibe con gratitud todas estas valiosas aportaciones y responde a Abraham en carta fechada el 4 de mayo.³¹ En ella señala los aspectos del texto de *Duelo y melancolía* que se derivan primariamente del pensamiento clínico de Abraham, que no

²⁹ “También es interesante la forma clásica del delirio depresivo conocida desde hace siglos y a la que se dio el nombre de licantrópía. Es el delirio que consiste en ser un hombre-lobo y en haber devorado seres humanos. Tales ideas delirantes no son hoy mismo demasiado raras. Como característica curiosa quisiera recordar aquí una frase que algunos psiquiatras un poco rudos solían emplear como pregunta dirigida a los pacientes que se hacían autorreproches delirantes, pero no querían manifestarlos: “Bueno, ¿qué es lo que puede haber hecho usted? ¿acaso se ha comido algunos niños pequeños?”. Tales “chistes” tienen de alguna manera sus raíces en la experiencia real.

Me parece que desde este punto de vista resulta más comprensible el “empobrecimiento del yo”. El yo no recibe, por decirlo así, para comérselo, lo que desearía. Ha perdido su contenido, es decir, lo que quería incorporar” (*ibid*).

³⁰ *Ibid*. Abraham escribe esta carta desde Deutsch Eylau, el lugar de Prusia Oriental donde ha sido movilizado y destinado como médico cirujano de la armada alemana en los primeros meses de la Primera Guerra Mundial (Cf. Sanfeliu, I., 2002, o.c., p. 97).

³¹ “Sus observaciones sobre la melancolía me fueron muy valiosas y he incorporado sin vacilar a mi ensayo todo lo que pude utilizar. Lo más valioso fue la referencia a la fase oral de la libido; también acogí su vinculación con el duelo. Su reclamo de una crítica sin miramientos me ha sido fácil de satisfacer, casi todo lo que ha escrito me gustó mucho. Señalar sólo dos cosas: que no subraya suficientemente lo esencial de su hipótesis, es decir, el aspecto tópico, la regresión de la libido y el abandono de investimentos objetales inconscientes; y que pone en primer plano, en lugar de ello, sadismo y erotismo anal como elementos explicativos” (Carta de Freud del 4 de mayo de 1915, en Caparrós, N., 1999, o.c., p. 83).

son pocos: la referencia a la fase oral de la libido y la vinculación de la melancolía con el duelo, como entidades a diferenciar pero con aspectos comunes, lo que supone establecer una relación entre narcisismo y depresión.³² En cambio, en *Duelo y melancolía* sigue manteniendo el modelo tópico y el mecanismo principal de la regresión con el abandono de las investiduras objetales, en la línea conservadora de una libido más neutral y no polarizada por la agresividad, frente a la propuesta de Abraham de una explicación más cercana al erotismo oral y el sadismo consiguiente.³³

Freud inicia en estos años decisivos la atención prioritaria a los aspectos metapsicológicos, mientras que Abraham sigue más pendiente de la huella del conflicto traumático y el componente libidinal que transmiten los síntomas. Todo indica que el intercambio de ideas prosiguió en adelante por vía oral, directa, más que epistolar.³⁴

2.4.-Publicaciones de Abraham en paralelo a *Duelo y melancolía*: *La primera etapa pregenital de la libido* (1916).

La obra de *Duelo y melancolía* Freud no la publicará oficialmente hasta 1917, a pesar de que el borrador definitivo ya estaba listo en mayo de 1915. Entremedias, en 1916 aprovecha Abraham para publicar sus propias ideas en torno a esta temática, que sirven para establecer la comparativa entre las perspectivas de uno y otro autor. La obra del berlinés lleva por título *La primera etapa pregenital de la libido*, y en ella aborda la fase oral en profundidad, y deja esbozada la fase anal a través de los dos cuadros clínicos (melancolía y neurosis obsesiva) que le llevarán, en 1924, a continuar con éxito sus hipótesis sobre los estadios del desarrollo.³⁵

Primero repasa los aspectos fundamentales de los que parte la teoría freudiana de las etapas de la libido, actualizada por el maestro gracias a la re-edición en 1915 de los *Tres ensayos para una teoría sexual* (que originalmente se habían publicado en 1905).³⁶

³² No obstante, se ha probado antes cómo Freud ya había advertido la relación entre duelo y melancolía en el *manuscrito G* (Cf. Freud, S., 1895b, “Manuscrito G. Melancolía”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 240).

³³ Abraham sigue en 1915 sin convencerse de que los reproches del Yo correspondan en realidad a otra persona, y sean en el fondo acusaciones contra el objeto de amor perdido e introyectado (Cf. Sanfeliu, I., 2002, o.c., p. 200); aspecto éste clave de *Duelo y melancolía*.

³⁴ *Ibid.*, p. 157.

³⁵ *Ibid.*, p. 201.

³⁶ Donde aparecen nombradas las “organizaciones pregenitales” de la libido- apunta Abraham-,

La gratificación de la necesidad de alimento y la gratificación de la zona erógena bucal no pueden ser separadas en el primer estadio (el oral), por la misma razón que la abertura anal del canal alimenticio tampoco tiene funciones únicamente excretoras, puesto que sirve a la sexualidad infantil.³⁷ Sólo más tarde, cuando las zonas erógenas y los distintos componentes se unen bajo la primacía de la zona genital, es cuando el impulso sexual se coloca al servicio de la procreación y el desarrollo alcanza la consumación normal.

Esta etapa oral también puede denominarse “etapa canibalística”, porque su fin sexual consiste en la incorporación del objeto. En la segunda fase pregenital la organización es anal-sádica, y en ella se pone de manifiesto la dualidad de la vida sexual, no entre características masculinas y femeninas, sino activas y pasivas; de modo que se inaugura así en la sexualidad infantil la polaridad libidinal y el objeto externo.³⁸

Abraham va a basar las consideraciones teóricas a partir de lo descubierto en el análisis de un caso de “demencia precoz (esquizofrenia de Bleuler)” simple,³⁹ el cual resume en los siguientes tres puntos:

1. La zona oral era más importante en el paciente que las otras zonas erógenas: el placer de la succión era particularmente fuerte en él; sorber la leche le producía un estado de gratificación.

llamadas así porque aún no manifiestan la importancia predominante de los órganos sexuales en la constitución libidinal del sujeto (Cf. Abraham, K, 1916: “La primera etapa pregenital de la libido”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, p. 203). Cita también a un autor al que leyó Freud para inspirarse en esta investigación (Lindner, 1879), quien fue el primero en destacar el carácter libidinal de los procesos nutritivos en la primera infancia, y cómo se puede observar una gradual transición desde la succión y los gestos del bebé de asir con la mano, a otras formas de masturbación.

³⁷ *Ibid*, p. 204.

³⁸ *Ibid*, p. 205. El autor afirma que la etapa anal ha sido bien investigada por Freud y Jones, pero no así la oral, que necesita de investigación clínica que no sea sólo especulativa; a lo cual él se presta: “El psicoanálisis de la neurosis muestra que con mucha frecuencia la boca ha perdido su significación como zona erógena sólo en cuanto se refiere a la conciencia, pero ella persiste en el inconsciente y se manifiesta en la conciencia a través de las formaciones sustitutivas, a las que conocemos como síntomas neuróticos. Debemos al psicoanálisis el conocimiento de que estos fenómenos son equivalentes a infantilismos. Representan en parte la persistencia de instintos infantiles en el consciente, y en parte un regreso a etapas libidinales que se habían dejado atrás” (*ibid*, p. 206).

³⁹ “Los pacientes de este grupo (...) no muestran los ya mencionados síntomas graves de perturbación mental. Exhiben más bien trastornos asociativos definidos, y en especial, alteraciones de los sentimientos e impulsos, tales como las que se encuentran en los casos graves al lado de las alucinaciones. La actividad asociativa de estos pacientes se efectúa de una manera tan organizada, que el psicoanálisis puede realizarse con ellos tan fácilmente como con los psiconeuróticos” (*ibid*, p. 207). Aquí Abraham traspasa las limitaciones de Freud, quien consideraba estos casos como inanalizables y carentes de transferencia.

2. La función sexual y la de nutrición estaban asociadas al hecho de succionar.
3. El paciente deseaba incorporar el objeto que provocaba sus deseos y fantasías (él mismo hablaba de su impulso canibalístico).⁴⁰

El autor argumenta que las personas aferradas a la succión infantil como fuente de placer sufrirán obstáculos en el desarrollo de la sexualidad, porque los impulsos sexual y de nutrición permanecerán en cierta medida entremezclados, y la libido, en lugar de buscar la gratificación normal en el amor objetal, la encontrará primariamente en succionar alguna cosa con la boca. Lo mismo les ocurre a los adictos a la morfina o el alcohol, o los que comen compulsivamente: estas sustancias proporcionan a los pacientes la gratificación sustitutiva de la actividad de su libido que les está negada.⁴¹

Los neuróticos, como les pasa “a los niños malcriados, (...) dependen completamente de esa satisfacción y reaccionan con gran desagrado si se ven privados de su placer usual. Y este desagrado se convierte en una marcada depresión anímica”.⁴² Abraham traza el mecanismo patológico de la melancolía, que correlaciona inversamente con la gratificación autoerótica oral del sujeto: ésta impide la depresión cuando hay amenaza de ella, y la elimina cuando la melancolía ha sobrevenido. Luego la gratificación autoerótica, mediante las diversas clases de excitación de la zona oral, constituye para el sujeto una “medida profiláctica contra la depresión neurótica”.⁴³

El autor pasa a cuestionarse los dos síntomas de la melancolía que más le fascinan: el rechazo de la comida y -paradójicamente- el temor a morir de inanición.⁴⁴ Refiere que el temor a morir de hambre se encuentra con mayor frecuencia en los estados depresivos del “período de involución” de la vida (la senectud, la etapa final de

⁴⁰ *Íbid*, p. 210, y concluye: “Éstas son las mismas características que Freud atribuyó a la primera etapa de la evolución de la libido infantil”.

⁴¹ *Íbid*, p. 215. Y añade: “los neuróticos que no han superado el hábito de succionar tienden a incurrir en un grado muy alto de excitación autoerótica de otras zonas, y especialmente de los genitales” (*ibid*, p. 216). No obstante, admite que en los adultos normales la boca no ha perdido del todo su función como zona erógena, y la prueba es el beso como expresión libidinal normal, en el cual la zona bucal sirve a los fines del amor objetal.

⁴² *Íbid*, p. 220. En el artículo los términos aluden indistintamente a *melancolía* y *depresión anímica*.

⁴³ *Íbid*, p. 220. Este efecto se extiende al mecanismo del placebo, el cual no sólo depende de la seducción de la prescripción médica, sino también de la simple ingestión de un objeto o fluido por la boca, lo que despierta en el paciente ecos de sus primeras experiencias placenteras (*ibid*, p. 222).

⁴⁴ “Se suscita la pregunta de por qué, dado que el paciente ha decidido morir, ha elegido el camino largo e incierto de la inanición” (*ibid*, p. 223).

la vida), cuando el erotismo genital y la capacidad de amar decrecen, y en cambio se producen regresiones orales y anales.⁴⁵ La conclusión principal para Abraham es clara: la libido de los ancianos ha regresado “a la etapa más primitiva del desarrollo conocida por nosotros, a la que hemos denominado etapa oral o canibalística”.⁴⁶ Por primera vez se menciona el mecanismo de la devoración oral, el cual permite al sujeto melancólico incorporar y destruir a la vez el objeto.⁴⁷

Aunque todo el proceso aparece caracterizado por la ambivalencia y el sadismo, existe una diferencia cualitativa esencial con la neurosis obsesiva: ésta se venga del objeto, pero no lo destruye. En este contexto, los autorreproches “hiperbólicos” del melancólico encuentran su verdadero significado inconsciente: gracias a ellos el paciente expulsa de la conciencia las ideas terribles que le invaden, y que son bien distintas de lo que parecen al exterior; representan metafóricamente los impulsos canibalísticos hacia el objeto de amor. Y por ello se autofustiga el melancólico y rechaza tomar alimentos, a la par que teme morir de hambre:

“Si suponemos que los deseos reprimidos más profundos del melancólico son de un carácter canibalístico, que en su esencia sus “pecados” se refieren a un acto de comer prohibido, y aún detestado, entonces comprendemos la gran frecuencia con que se rehúsa a tomar alimento. Se conduce como si sólo la completa abstención de comer pudiera impedirle llevar a cabo sus impulsos reprimidos. Al mismo tiempo se amenaza con el único castigo que está en armonía con sus impulsos canibalísticos inconscientes: la muerte por inanición.

También comprendemos ahora fácilmente el temor del paciente a morir de hambre. Su deseo de “incorporar”, de devorar el objeto deseado, tropieza con poderosas resistencias internas. Así como otros deseos, el deseo canibalístico se transforma en ansiedad neurótica cuando su realización tropieza con una resistencia demasiado grande. Está amenazado de no poder realizarse nunca. Se ha ordenado que la zona de la boca no experimente nunca la satisfacción que anhela; y el resultado es el temor a morir por inanición”.⁴⁸

⁴⁵ “Las personas de esta edad tienen una gran tendencia a convertir en el tema de su conversación a los asuntos orales y anales” (*ibid*, p. 224).

⁴⁶ *Ibid*, p. 223.

⁴⁷ *Ibid*, p. 224.

⁴⁸ *Ibid*, p. 225. No obstante, los impulsos canibalísticos inconscientes que subyacen a los trastornos depresivos también existen en las personas adultas normales. La continuidad en los mecanismos de defensa entre población clínica y subclínica inducen al autor a explayarse, en el párrafo final, reflexionando acerca de la civilización humana y cómo los fenómenos psicológicos son correlatos individuales de procesos mucho más generales, filogenéticos y antropológicos, que pueden observarse en la comparación etnográfica entre los distintos pueblos de la Tierra y hallarse en el estudio crítico de las etapas pretéritas de nuestra propia cultura (*ibid*, p. 226).

Así pues, consta también la alusión implícita al mito del dios que devora a sus hijos (Cronos o Saturno) como una fantasía siempre presente en nuestro inconsciente. *La primera etapa pregenital de la libido* (1916) constituye el primer estudio profundo en lo que concierne a la psicopatología del melancólico desde la perspectiva emergente de las relaciones objetales.⁴⁹

Después de la publicación de *Duelo y melancolía* en 1917, Abraham le escribe a Freud y le señala el entusiasmo por esta obra y la convergencia con su propia teoría de la incorporación canibalística del objeto. También le reitera la idea de que es la megalomanía narcisista –y no de insignificancia– lo que caracteriza el delirio melancólico, lo cual en su opinión no ha sido suficientemente recogido por aquél:

“He comprobado con alegría que mi “fantasía de incorporación” puede ser incluida en el marco más amplio de su teoría.... Una objeción muy secundaria: los llamados delirios de insignificancia de los melancólicos son tales sólo en apariencia. Muchas veces se trata de delirio de grandeza... Aún cuando los autorreproches se aplican también al objeto tienen al mismo tiempo el significado de sobrevaloración narcisista de la propia capacidad criminal (similar a los obsesivos, que se creen capaces de delitos monstruosos)”.⁵⁰

⁴⁹ Freud recogerá de este artículo los puntos en torno a las defensas que despliega el sujeto para enfrentarse a la pérdida del objeto en *Duelo y melancolía*, lo cual servirá a su vez de acicate a Abraham para completar sus investigaciones de los estados maníaco-depresivos, las cuales serán editadas finalmente en *Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales* de 1924 (Cf. Sanfeliu, I., 2002, o.c., p. 208). Véase el epígrafe 12 del segundo capítulo de esta primera parte de la tesis.

⁵⁰ Carta a Freud del 16 de abril de 1918, en Caparrós, N., 1999, o.c., p. 305.

3.-TEXTOS FREUDIANOS ANTERIORES A 1915:

Muchas de las ideas que Freud explicó brillantemente en *Duelo y melancolía* no aparecen ahí por primera vez: habían sido pensadas por él, teorizadas y avanzadas tiempo antes en otros artículos.¹ Durante varios años la clínica de la melancolía no suscitó en el autor nuevas investigaciones, hasta que el interés se reavivó por el acicate y la colaboración de Abraham y el nuevo contexto de la *metapsicología* propició cambios determinantes en el Psicoanálisis. El modelo libidinal tópico y económico va a ser ampliado y transformado en uno genético y estructural, y *Duelo y melancolía* se puede considerar la obra clave de este período y el nexo de articulación de toda la teoría freudiana del narcisismo y el mecanismo de identificación con los objetos. Antes de su redacción final, varias ideas importantes fueron trabajadas en los siguientes cuatro textos del período 1911-1915, que por esta razón suelen considerarse preparatorios a la publicación de aquél.

3.1.-Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente (1911): Conocido como el psicoanálisis de las memorias del Dr. Schreber, en este artículo Freud explica cómo la megalomanía constituye el mecanismo de adaptación legítima del Yo al conflicto interno -y no el delirio de pequeñez melancólica, por ejemplo-, mediante la proyección al exterior del reproche.² Establecerá la pauta que, al poco tiempo y trasladada al campo de la melancolía, Abraham siguió para descomponer la estructura proyectiva del delirio melancólico.³

¹ Las alusiones iniciales al tema, en el período del cambio de siglo, se han comentado en el primer epígrafe de la tesis; en aquel momento la melancolía era concebida de acuerdo al modelo económico cuantitativo -inspirado en la neurología- de la tensión sexual psíquica no canalizada en representaciones, ligada a la anestesia psíquica y la impotencia sexual (también al *duelo por la pérdida de la libido*, cita del *manuscrito G* de 1895b, p. 240); aunque también se sugería en paralelo una analogía cualitativa con la neurosis obsesiva y la conciencia moral (*manuscrito K*, 1896).

² Pellion, F, (2003): *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial, p. 144.

³ Tal como se ha explicado *supra* en el epígrafe 2.2.-*Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas*, de Abraham (1911).

3.2.-Tótem y tabú (1912): Es el texto donde se describe por primera vez la actitud ambivalente del sujeto respecto al objeto, como una oposición entre dos fuerzas: la del deseo, que perdura insatisfecho, y la de la prohibición, que le llega al sujeto desde el exterior paternal y cultural. El conflicto ocurre entre la tendencia pulsional que permanece inconsciente y la prohibición que es consciente, y como conflicto permanece de continuo irresuelto.⁴

Freud desarrolla en *Tótem y tabú* la apreciable coincidencia entre los síntomas de la neurosis obsesiva y las prohibiciones del tabú, en tanto que ambas se basan en la ambivalencia. Describe cuatro puntos al respecto: falta de motivación de las prescripciones, imposición de las mismas por una necesidad interna, la facultad de desplazamiento y contagio, y la causación de actos ceremoniales y de nuevos preceptos, emanados de las prescripciones mismas.⁵ Se debe argumentar que estos aspectos se observan también en la melancolía, aunque el análisis el autor lo refiera a la neurosis obsesiva.

En efecto, la falta de motivación de los preceptos y las prohibiciones se pueden relacionar con el concepto de *conciencia moral*,⁶ que tiene que ver con la percepción interna del rechazo de determinados deseos. Esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones de ningún tipo, sino que se basta a sí misma, porque los deseos permanecen inconscientes y desde allí estimulan el conflicto. En la melancolía observamos los autorreproches que resultan incomprensibles para el observador externo, y actúan como mandatos rituales equiparables a los obsesivos.

De igual modo, la facultad del desplazamiento y contagio del deseo vedado es teorizada pensando en los obsesivos que desplazan los deseos hacia actos y objetos sustitutos queriendo sortear la prohibición; pero ésta es más fuerte, se mantiene y crece, y se ceba sobre los nuevos objetos. En la melancolía, la mudanza no se realizaría hacia objetos del mundo externo, sino hacia el mismo Yo, y daría lugar a la conocida

⁴ Cf. Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sáenz (2000): *Depresión y subjetividad. Tesis*. Universidad Nacional de Mar del Plata, p. 4.

⁵ Cf. Freud, S. (1912): “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras Completas*, XIII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 36.

⁶ Cf. Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sáenz, 2000, o.c., p. 4. El término Freud lo nombra por vez primera en el *manuscrito K* de 1896, asociado también a la melancolía y al avasallamiento del Yo (Cf. Freud, S. 1896, “Manuscrito K. Las neurosis de defensa (un cuento de Navidad)”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 264-265).

mortificación que acompaña la descarga de la pulsión agresiva sobre el Yo, fenómeno abordado luego con genialidad en *Duelo y melancolía*.⁷

En *Tótem y tabú* el autor perfila con más detalle su teoría acerca de la naturaleza de la identificación, estrechamente ligada a la fase oral o canibalística de la libido:⁸ la incorporación del objeto al Yo se hace por la vía de la devoración, que también lo destruye, y el origen proto-histórico de este proceso está en la relación habida entre los hijos y el padre de la horda primordial:

“Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna (...) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, *en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él*, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”.⁹

Asimismo, en la obra se trata el tema de la reconciliación, porque la culpa resultante del asesinato del padre primitivo es el motor del amor por el padre (merced también a esta identificación oral), así como del imperativo de la exogamia.¹⁰

3.3.-Introducción del narcisismo (1914): Aquí es donde Freud distingue por primera vez entre libido de objeto y libido narcisista, según el fin erótico sean los objetos externos o internos al Yo, respectivamente; una siempre va a aumentar a costa de la otra, fundándose una dialéctica económica de opuestos.¹¹

⁷ Cf. Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sáenz, 2000, o.c., p. 5.

⁸ Influido nuevamente por las investigaciones Abraham publicadas en 1911.

⁹ Freud, S., 1912, o.c., pp. 143-144, cursivas nuestras.

¹⁰ Cf. Pellion, F., 2003, o.c., p. 144.

¹¹ Cf. Freud, S. (1914): “Introducción del narcisismo”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 75-76. El autor disecciona las etapas iniciales inobservables del psiquismo infantil, especulando con los diferentes correlatos en la clínica empírica. Freud establece que el Yo no existe en el nacimiento, sino que tiene que ser desarrollado, y por contra los que sí pueden considerarse primordiales son los impulsos autoeróticos. Estos impulsos tienen dos objetos inseparables, indefinidos y fusionados: el sí mismo y la madre. A un narcisismo primario universal con la simbiosis de madre y bebé, fragmentario, completamente inobservable, le va a suceder el autoerotismo que tiene un correlato en la clínica de la psicosis. También el narcisismo secundario subsiguiente enlaza con el de los psicóticos: las relaciones de objeto son imaginarias, fantaseadas, los objetos como tal pierden la conexión con la realidad y son sustituidos por otros imaginarios e internos, y el sujeto, infante o adulto, hipereestima el poder de sus deseos y actos mentales (*ibid*, pp. 72-73).

De igual modo el autor advierte de cierta compenetración entre la libido narcisista y la de objeto en las psiconeurosis narcisistas, cuyo prototipo va a ser en futuros textos la melancolía.¹² Sin mencionarla explícitamente, la alusión parece patente:

“La persona afligida por un dolor orgánico y por sensaciones penosas resigna su interés por todas las cosas del mundo exterior que no se relacionen con su sufrimiento”.¹³

Existe, por tanto, un repliegue narcisista de la libido antaño objetual -ya apuntada en 1911-, fenómeno psíquico que también se observa en el sueño y en las neurosis actuales de la hipocondría, la neurastenia y la neurosis de angustia, y por supuesto en las psicosis parciales de la paranoia y la *parafrenia*.¹⁴ En la histeria y la neurosis obsesiva, por contra, predomina ampliamente la libido de objeto.¹⁵ Todavía resta un registro de la teoría freudiana original del trauma, que explica una alteración afectiva de la libido por causa de algún acontecimiento frustrante traumático (bastante indefinido). La megalomanía sería una defensa contra un daño, que provoca accidentalmente que la libido se repliegue sobre el Yo.

Siguiendo el argumento y dándole la vuelta, el exceso de libido del Yo se puede descargar en los objetos y defenderse así de la patología narcisista, por la vía del amor (enamoramiento neurótico) a un *ideal* sexual:

“Donde la satisfacción narcisista tropieza con impedimentos reales, el ideal sexual puede ser usado como satisfacción sustitutiva. Entonces se ama, siguiendo el tipo de elección narcisista de objeto, lo que uno fue y ha perdido, y lo que posee los méritos que uno no tiene. En fórmula paralela a la anterior se diría: se ama lo que posee el mérito que falta al yo para alcanzar el ideal. Este remedio tiene particular importancia para el neurótico que por sus excesivas investiduras de objeto se ha empobrecido en su yo y no está en condiciones de cumplir su ideal del yo. Busca entonces, desde su derroche de libido en los objetos, el camino de regreso al narcisismo escogiendo de acuerdo con el tipo narcisista un ideal sexual que posee los méritos inalcanzables para él. Es la curación por amor, que él, por regla general, prefiere a la analítica”.¹⁶

¹² Cf. Pellion, F., 2003, o.c., p. 145.

¹³ Freud, S., 1914, o.c., p. 79.

¹⁴ Neologismo con que el Psicoanálisis designa la esquizofrenia de Bleuler, que se corresponde a la *dementia praecox* de Kraepelin, a partir del análisis del Presidente Schreber en las *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente* de 1911.

¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ *Ibid.*, p. 97. También es significativo este pasaje de p. 95: “El que ama ha sacrificado, por así

Las investiduras de objeto empobrecen el Yo, que derrocha libido fuera de sí, y la manera que necesita el Yo para retroalimentarse a sí mismo y sobrevivir a la hemorragia libidinal consiste en elegir por objeto un ideal sexual de tipo narcisista, que traiga de vuelta al Yo gran parte de la libido objetual en forma de amor recibido, de ser amado por ese objeto o, en su carencia -porque el objeto se ha perdido o ha sido resignado-, por sí mismo. Ésta es una de las claves más importantes de la melancolía, aquí implícita, que Freud desarrollará al año siguiente.

Introducción del narcisismo es el texto donde aparecen los conceptos, fundamentales para la comprensión de *Duelo y melancolía*, del narcisismo secundario, el Yo ideal y la conciencia moral, y la función narcisista y cultural.¹⁷ También surge la asociación con el enamoramiento, fenómeno subclínico que, como la melancolía, también manifiesta un empobrecimiento de la libido del Yo a favor de la del objeto.¹⁸

“La represión, hemos dicho, parte del yo; podríamos precisar: del respeto del yo por sí mismo. Las mismas impresiones y vivencias, los mismos impulsos y mociones de deseo que un hombre tolera o al menos procesa conscientemente, son desaprobados por otro con indignación total o ahogados ya antes de que devengan conscientes. Ahora bien, es fácil expresar la diferencia entre esos dos hombres, que contiene la condición de la represión, en términos que la teoría de la libido puede dominar. Podemos decir que uno ha erigido en el interior de sí un *ideal* por el cual mide su yo actual, mientras que en el otro falta esa formación de ideal. La formación de ideal sería, de parte del yo, la condición de la represión. Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal”.¹⁹

decir, un fragmento de su narcisismo y sólo puede restituirse a trueque de ser-amado. En todos estos vínculos el sentimiento de sí parece guardar relación con el componente narcisista de la vida amorosa”.

¹⁷ Cf. Pellion, F., 2003, o.c., p. 145. Varios de estos términos ya fueron ya citados en el *manuscrito K* de 1896, como la “conciencia moral” cuya principal característica es la escrupulosidad.

¹⁸ Freud teoriza sobre el narcisismo de las mujeres bellas, que no necesitan amar sino ser amadas (por sujetos no narcisistas con libido objetual), y los padres que desplazan el narcisismo a sus hijos tomándolos como objeto de sí mismos (Cf. Freud, S., 1914, o.c., p.88). Asimismo, el artículo trata el complejo término psicoanalítico de la sublimación.

¹⁹ *Ibid*, pp. 90-91, cursiva original.

La *conciencia moral* aparece en la teoría psicoanalítica en 1914 como la instancia psíquica encargada de velar por la satisfacción narcisista del Yo ideal que, en cumplimiento de esta función, vigila de continuo al Yo actual y lo compara con el ideal. El delirio de ser observado representa este poder en forma regresiva, con las alucinaciones remachando la mirada primitiva inquisidora de los padres y luego de la sociedad.²⁰

El análisis que Freud hace en este texto arroja partes de notable profundidad existencial. “El ser-amado constituye la meta y la satisfacción en la elección narcisista de objeto”.²¹ “Entonces se ama, siguiendo el tipo de la elección narcisista de objeto, lo que uno fue y ha perdido, o lo que posee los méritos que uno no tiene”.²² Amamos aquello que posee la perfección que falta a nuestro Yo para llegar al ideal;²³ por consiguiente no está tan lejana la libido narcisista de la objetual, pues la finalidad de ambas es igual: ser amados por otro, ser objetos de amor para el otro, y cuando no hay otro, el sujeto mismo se convierte en ese otro, se ama a sí mismo y se elige como satisfacción libidinal.

El Yo deja atrás el narcisismo primario, pero mantiene la tendencia inconsciente a regresar a a él, a conquistarlo de nuevo. El desplazamiento de la libido sobre un Yo ideal impuesto desde el exterior más la satisfacción proporcionada por el cumplimiento de este ideal ayudan a este cometido, de alejarse del narcisismo primario y, por ende, de la regresión fusional y psicótica, y a la vez regresar inconscientemente y placenteramente a él: “ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de las aspiraciones sexuales; he ahí la dicha a la que aspiran los hombres”.²⁴

²⁰ “Grandes montos de una libido en esencia homosexual fueron así convocados para la formación del ideal narcisista del yo, y en su conservación encuentran drenaje y satisfacción. La institución de la conciencia moral fue en el fondo una encarnación de la crítica de los padres, primero, y después de la crítica de la sociedad” (*ibid*, pp. 92-93).

²¹ *Íbid*, p. 95.

²² *Íbid*, p. 97.

²³ Freud expresa que aspiramos a la curación de nuestro sufrimiento por el mero amor, dejando atrás los tratamientos médicos a la menor oportunidad: “Si mediante el tratamiento se ha podido levantar éstas (las represiones) en cierto grado, se obtiene a menudo este involuntario resultado: el enfermo se sustrae del ulterior tratamiento para elegir un objeto de amor y confiar a la convivencia con la persona amada su completo restablecimiento. Podríamos contentarnos con este desenlace si no trajera consigo todos los peligros de la oprimiente dependencia respecto de ese salvador” (*ibid*, pp. 97-98).

²⁴ *Íbid*, p. 97. Y respecto al “sentimiento de sí”, el autor afirma que una parte de él es primario, porque es residuo de ese narcisismo infantil; otra procede de la omnipotencia confirmada por la experiencia (que consiste en el cumplimiento del ideal); y una tercera proviene propiamente de la satisfacción de la libido objetual.

Por último, también hay lugar para explorar la “conciencia de culpa (angustia social)”, de la que el autor explica que:

“Fue originariamente angustia frente al castigo de parte de los padres; mejor dicho: frente a la pérdida de su amor; después los padres son reemplazados por la multitud indeterminada de los compañeros”.²⁵

El concepto lo seguirá desarrollando los años venideros en aproximación a la melancolía: la culpa entraña el miedo a no ser amado por los padres ni por los otros, y no tener por tanto valor propio; se trata de la primera mención psicoanalítica a la culpa por miedo a ser abandonado, que implica ser denostado por el ideal y condenado. Por ello se afirma que *Duelo y melancolía*, escrito al año siguiente, constituye la lógica continuación clínica y conceptual de esta *Introducción del narcisismo*.

3.4.-Lo inconciente²⁶ (1915): En este artículo Freud retoma varios conceptos de las coordenadas tópicas, dinámicas y económicas del inconsciente para actualizarlos de acuerdo a la nueva teoría general de la *metapsicología*, que viene perfilando a partir del descubrimiento del narcisismo.²⁷

Lo inconciente constituye una recapitulación de los conocimientos previos, de contenidos abordados en la etapa preanalítica o fundacional,²⁸ profundizando más en estos nuevos campos de análisis, en cuanto a las relaciones entre los sistemas tópicos

²⁵ *Ibid*, p. 98.

²⁶ Así es como lo traduce la edición en castellano de Amorrortu empleada en esta tesis –y no “inconsciente”–, del mismo modo que prefiere usar las palabras “preconciente” y “conciente” en lugar de “preconsciente” y “consciente”. En la *Advertencia sobre la edición en castellano* refieren que han adoptado esa decisión innovadora por dotar a la escritura de más simplicidad, aunque aún no esté aprobado por las Academias, pero confían en que así se lleve a efecto algún día –tal como “conciencia” goza de legitimidad en castellano, no sólo “consciencia”– (Cf. Freud, S., 1986: *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. XXIX). En adelante las citas textuales de Freud se escribirán como aparecen en la mencionada edición, pero la expresión habitual de la tesis será la acostumbrada en el lenguaje: “inconsciente”, “preconsciente” y “consciente”. De ahí que varíe la grafía según la palabra se remita a la edición de Amorrortu o al léxico propio del doctorando.

²⁷ Este texto, por cierto, suscitó verdadera admiración en Abraham (Cf. Sanfeliu, I., 2002, *Abraham o el descubrimiento de la melancolía*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 96).

²⁸ *Estudios sobre las afasias* de 1891, *Proyecto de psicología para neurólogos* de 1895a, *La interpretación de los sueños* de 1900. El autor afirma que su interés lo guía la clínica práctica y empírica, no la metafísica (Cf. Freud, S., 1915a, “Lo inconciente”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 163) ni la fisiología, ya que no es posible situar anatómicamente al inconsciente en el cerebro (*ibid*, p. 170). La pretensión de explicar el funcionamiento normal y psicopatológico humano bajo el paradigma neurológico, que había sido abordada con brillantez en el *Proyecto de 1895a*, fue abandonada a partir de *La interpretación de los sueños* (1900) cuando se explican las partes conscientes e inconscientes de la mente en términos de afectos y representaciones.

del inconsciente (Icc), preconsciente (Prcc) y consciente o conciencia (Cc). Se retoma la exposición de las representaciones conscientes e inconscientes, las censuras entre los sistemas, las huellas mnémicas, las mociones pulsionales de las que únicamente podemos rastrear, tanto en el inconsciente como en la conciencia, sus representaciones (las investiduras libidinales), porque de otro modo son inasimilables.²⁹ La normalidad psíquica se caracteriza por el dominio consciente sobre la motilidad y la afectividad, pese a que esta última es compleja de sustraerse a la influencia del sistema inconsciente.³⁰

En el texto hay un párrafo que, sin aludir explícitamente a la melancolía, podría estar refiriéndose tangencialmente a ella -como neurosis narcisista en que en ese momento se la encuadra- al subrayar la oportunidad singular cuando el Yo converge con los procesos primarios del inconsciente³¹ en una especie de *constelación acorde*, que excluye la necesidad de represión. Este fenómeno parece observarse fácilmente en el hombre melancólico, el cual desgarrado en su afecto inconsciente por la pérdida del objeto, con sus reproches y lamentos tormentosos se describe en el Yo tan miserable como bulle el afecto y las representaciones por sus adentros -el vacío del inconsciente tras la pérdida inviste entero al Yo, y aflora a la conciencia sin represión alguna-. El párrafo es el siguiente:

“Una cooperación entre una moción preconsciente y una inconsciente, aun reprimida con intensidad, puede producirse en esta situación eventual: que la moción inconsciente pueda operar en el mismo sentido que una de las aspiraciones dominantes. La represión queda cancelada para este caso y la actividad reprimida se admite como refuerzo de la que está en la intención del yo. Para esta última, lo inconsciente pasa a ser una constelación acorde con el yo, sin que en lo demás se modifique para

²⁹ Cf. Freud, S., 1915a, o.c., pp. 169-173.

³⁰ *Ibid*, p. 175. “En la represión se produce un divorcio entre el afecto y su representación, a raíz de lo cual ambos van al encuentro de sus destinos separados” (*ibid*, p. 176). A la desinvertidura de una representación le sigue por lógica económica la contrainvertidura de otra, para canalizar este afecto resignado a otra representación distinta, y este fenómeno del desplazamiento se constituye en fundamento básico de la metapsicología de las neurosis de transferencia, de modo que a continuación se desarrollan la fobia, la histeria y la neurosis obsesiva, y más tarde la neurosis narcisista de la esquizofrenia (*ibid*, pp. 179-182). En síntesis, Freud declara que en la histeria triunfa la represión, mientras que sólo lo hace parcialmente en la fobia o en la neurosis obsesiva, razón por la que ambas muestran apreciables dosis de angustia.

³¹ En las pp. 183-186 el autor retoma las diferencias entre procesos primarios del Icc y secundarios del Prcc y Cc: el contenido preconsciente y consciente va a provenir, en parte, de la vida pulsional (por mediación inconsciente), y en la otra, de la percepción de la realidad exterior. En cuanto al objeto del tratamiento psicoanalítico, la modificación del Icc por parte del Cc, Freud avisa que es un proceso “lento y erizado de dificultades” (*ibid*, p. 191).

nada su represión. El éxito del *Icc* en esta cooperación es innegable; las aspiraciones reforzadas, en efecto, se comportan diversamente que las normales, habilitan para un rendimiento particularmente consumado y exhiben frente a las contradicciones una resistencia semejante a la que oponen, por ejemplo, los síntomas obsesivos”.³²

Por último, Freud se refiere a las representaciones de los objetos en la psique, y descompone la representación-objeto en dos componentes: la representación-palabra y la representación-cosa, que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. Y establece una diferencia entre ambas partes: la representación-objeto (la total) habita en la conciencia, mientras que en el inconsciente sólo existen representaciones-cosa aisladas, de modo que es en el preconscious donde se produce la investidura de la representación-cosa por la representación-palabra que le corresponda por enlace. Así es como el proceso secundario reemplaza al primario en la conciencia. En la represión neurótica ese enlace entre cosa-palabra se rompe, y la representación-cosa, la que no está aprehendida con palabras -el acto psíquico no investido-, se retrae al inconsciente.³³

Respecto a lo que le ocurre a las neurosis narcisistas, Freud lo explica a Abraham en una carta de la misma época:

“En las neurosis de transferencia, la represión consiste en la retirada de la libido del sistema *Cc*, es decir, en la separación de las representaciones de cosas y las representaciones de palabras; en las neurosis narcisistas, consiste en la retirada de la libido de las representaciones de cosas inconscientes, lo cual es, desde luego, un trastorno mucho más profundo”.³⁴

³² *Ibid*, p. 191, cursiva original.

³³ “La representación conciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconciente es la representación-cosa sola. El sistema *Icc* contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. Tales sobreinvertidas, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del *Prcc*.

Ahora podemos formular de manera precisa eso que la represión, en las neurosis de transferencia, rehúsa la representación rechazada: la traducción en palabras, que debieran permanecer enlazadas con el objeto. La representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del *Icc*, como algo reprimido (...) los procesos de pensamiento, vale decir, los actos de investidura más distanciados de las percepciones, son en sí carentes de cualidad e inconcientes, y sólo cobran su capacidad de devenir concientes por el enlace con los restos de percepciones de palabra” (*ibid*, p. 198, cursivas originales).

³⁴ Citada por Pellion, F., 2003, o.c., p. 146. En las neurosis narcisistas -como la melancolía, aunque el ejemplo que utiliza Freud en el texto de 1915a sea la esquizofrenia-, a nivel del sistema *Icc*, no se invierte la representación-cosa, sino la representación-palabra, y por eso estos enfermos no reprimen en

Por tanto, se puede pensar que hay establecida una ruptura entre las neurosis de transferencia -histeria, neurosis obsesiva- y la melancolía porque en las primeras hay desconexiones entre cosas y palabras, pero en la segunda (neurosis narcisista según el vocabulario freudiano del momento) se ha roto la representación psíquica por entero, porque se ha desinvertido la misma representación-cosa en el inconsciente, lo que conlleva que actúe con mucha más fuerza la compulsión a la repetición en la melancolía que en las demás neurosis,³⁵ y el afecto inconsciente hable por la boca del melancólico sin censura ni pudor.

absoluto las palabras, y su lenguaje se expresa al exterior análogo a un proceso primario, cosificado, convertido en órgano del inconsciente (Cf Freud, S., 1915a, o.c., p. 200). El lenguaje del melancólico es muy diferente del esquizofrénico, por supuesto, pero en ambos casos el inconsciente habla por la boca del paciente, el cual parece no reprimir nada de lo que aflora a su Pcc.

³⁵ Cf. Pellion, F., 2003, o.c., p. 166, citando a Abraham, K. (1924): “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, p. 362.

4.-EL PENSAMIENTO FREUDIANO EN EL CONTEXTO GENERAL DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL.

4.1.-Del modelo económico a la metapsicología investigando la identificación con el objeto:

En el epígrafe anterior se ha visto cómo, veinte años después de la redacción del *Manuscrito G*, Freud ya no piensa en los términos neurológicos de entonces, de tensiones, excitaciones, grupos de representación y descargas (el modelo económico). En esta nueva época su modelo es *metapsicológico*: las pulsiones toman objetos e identificaciones, hay investiduras y desinvestiduras de estos objetos, y la libido tiene distintos componentes que ejercitan una dialéctica entre sí. El autor reconoce que, por ejemplo en la melancolía, semejante cantidad “tan extraordinariamente dolorosa” en el proceso de desinvestidura del objeto perdido “no puede indicarse con facilidad en una fundamentación económica”.¹

Freud había publicado en 1914 *Introducción del narcisismo*, y entre febrero y mayo de 1915 redacta el texto de *Duelo y melancolía*, que no será publicado hasta 1917, pero que se concibe como una continuación de aquél.² En estos años se ha operado una transformación fundamental: la transmutación de las pulsiones y sus objetos, y la aparición y expansión de la “compulsión a la repetición”.³ El contexto sociopolítico contribuye mucho a explicar esta evolución del pensamiento del autor hacia un escepticismo crítico y existencialista, del que la investigación de la melancolía será uno de los vértices. En Europa los antagonismos políticos y sociales han estallado en la Primera Guerra Mundial (1914-1918), en la que la Austria Imperial donde Freud vive

¹ Freud, S. (1915d): “Duelo y melancolía”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 243.

² La “instancia crítica” que descubre en 1914 la irá desarrollando teóricamente en estos años, en el campo de la melancolía y fuera de él, hasta convertirla en una instancia general del aparato psíquico en *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921, y le dará el nombre de Superyó en 1923 en el artículo *El yo y el ello*, que constituye toda una evaluación del sentido de la culpa.

³ La cual recibirá el nombre -y el estatus- de “pulsión de muerte” en la fecha tardía de 1920, en *Más allá del principio del placer*, pero como concepto y línea de investigación ya estaba flotando en el ambiente desde 1914. Este cambio constituye la brújula que orienta al movimiento psicoanalítico a seguir más la senda de la especulación metapsicológica y la investigación de los grandes fenómenos sociales de las masas, con las barbaridades de la guerra y el triunfo de la incultura en primer plano, cuando poco tiempo antes el diálogo, la ciencia y la técnica daban la impresión de estar bien asentados en la Europa de los comienzos del siglo XX.

ocupa un lugar preferente y tristemente aciago.⁴

La muerte y la ruina acechan a Freud desde varios flancos: familiar, profesional -pacientes gravemente traumatizados por la guerra-, político...⁵ además del sufrimiento económico y emocional concomitante a toda guerra. El Psicoanálisis se hace eco también de estos movimientos y enigmas, y se esfuerza por encontrar alguna solución teórica y clínica a tanto interrogante: ¿cómo ha podido caer la civilización europea así, tan rápido, la Viena ilustrada y cosmopolita convertirse en una ciudad arruinada y peligrosa?

La respuesta se juega en un terreno que es común a la producción psicoanalítica de toda esta época, y que subyace a los artículos desde 1912 sin que haya copado el título de ninguna obra en concreto. Nos referimos al tema de la identificación, que constituye la gran línea de investigaciones psicoanalíticas durante esta década, en torno a la guerra y tiempo después. La cuestión es clave porque en ella radica el fundamento para explicar toda una serie de fenómenos *metapsicológicos*: la génesis del aparato psíquico, la canalización de la libido hacia los objetos, la relación primordial del bebé con estos objetos (madre, padre, ideales), todo el desarrollo y desenlace del Edipo, la constitución del *carácter* del sujeto...⁶

Todo este panorama es el que se traza en la producción psicoanalítica y freudiana de estos años cruciales, donde *Duelo y melancolía* actúa como llave central para conectar las distintas piezas entre sí. Desde *Tótem y tabú* de 1912, el paradigma de la identificación es la fase oral o canibalística de la libido -en consonancia con la

⁴ La Gran Guerra, como ya entonces se la conoce a la par que se la sufre, se llevará por delante la unidad del movimiento psicoanalítico, que se divide en dos según la procedencia o movilización de sus componentes: Imperios centrales, germánicos, contra Aliados anglosajones y franceses. La familia de Freud se ve fuertemente implicada, pues los tres hijos varones son movilizados (Martin -alistado voluntario- en Galitzia y Rusia, Ernst en Italia, ambos soldados, y Oliver trabajando de ingeniero para el ejército), mientras que el único hijo de Rosa, la hermana favorita de Freud, cae muerto en el frente de Italia en 1915. Véase al respecto Jones, E. (1987): *Freud*, vol. II (edición de Trilling, L & Marcus, S). Barcelona: Salvat, pp. 368-387. Apenas un año después de la paz es Sofía, la hija preferida de Freud, la que no sobrevive a una neumonía.

⁵ Derrumbe de la monarquía austriaca, inestabilidad política y caos, desórdenes callejeros, fragilidad de la nueva república, auge del antisemitismo violento porque los judíos, las izquierdas y los intelectuales son acusados por las masas católicas conservadoras de conspirar para abortar la guerra y adelantar la rendición para erigir la república, etc.

⁶ Y, por extensión de todo lo anterior, la raíz de las afinidades ideológicas de los individuos y los sentimientos colectivos de pertenencia a una masa acrítica, lo cual durante y después de la Gran Guerra desencadenó los movimientos sociales antagónicos, totalitarios y violentos, que dieron triste final a la coexistencia política y social con el auge de las dictaduras fascistas y comunistas.

investigación de Abraham en Berlín-, porque el objeto es introyectado y destruido en el acto de la devoración, y así continúa siendo en los escritos de 1914 y 1915. La identificación oral es algo que precede a la elección de objeto, y por tanto la determina en un claro sentido porque es el mecanismo primordial para que el Yo se distinga del objeto por primera vez.⁷

Sin embargo, en la melancolía no hay realmente investidura de objeto, sino identificación del Yo con un objeto perdido —ésta es la tesis de *Duelo y melancolía*-, por el que el Yo sentía una ambivalencia radical a varios niveles. La consecuencia de la pérdida del objeto es la hemorragia libidinal, y el Yo se dirige a sí mismo los reproches que a nivel inconsciente le achacaba al objeto.⁸ El mismo mecanismo que explica la identificación del sujeto melancólico en adelante resulta ser la clave general que explica la adhesión del individuo a los ideales paternos y, por extensión de éstos, a los grandes fenómenos sociales represivos,⁹ por cuanto es la *instancia crítica* la depositaria de todas las identificaciones regresivas del sujeto, ligadas a los objetos paternos sepultados tras el complejo de Edipo.

4.2.-De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915). La desilusión provocada por la guerra.

En los meses que redactaba *Duelo y Melancolía*, Freud también tuvo tiempo de plasmar en dos ensayos sus consideraciones sobre la guerra y la muerte, en un número especial de la revista *Imago*,¹⁰ y en noviembre escribió un breve texto que tituló *La transitoriedad*.¹¹ Estos tres ensayos de 1915 no suelen citarse en el índice de las obras

⁷ Tiempo después escribirá Freud: “a primera vista (la identificación con los padres) no parece el resultado ni el desenlace de una investidura de objeto: es una identificación directa e inmediata (no mediada), y más temprana que cualquier investidura de objeto” (Freud, S., 1923: “El yo y el ello”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 33). No hay, por tanto, Yo incipiente que pueda investir objetos independientes, sino que esta devoración canibalística se juega en el estadio del narcisismo primario, de fusión del Yo y el no-Yo, y las construcciones posteriores del sujeto se verán afectadas por este determinismo —que puede denominarse ambiental, parental o cultural—.

⁸ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 248.

⁹ Tesis que el autor plasmará en toda su extensión en los artículos cumbre de los años 30: *Malestar en la cultura* de 1930 y *Moisés y la religión monoteísta* de 1939.

¹⁰ Se trata de un recopilatorio de intelectuales de la época, pertenecientes a diferentes campos, que escriben para la ocasión. En las *Obras Completas*, edición de Amorrortu, llevan por título *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915b); el primer ensayo trata *La desilusión provocada por la guerra*, mientras que el segundo aborda *Nuestra actitud ante la muerte*, y éste al parecer fue previamente leído en el club judío de Viena que frecuentaba Freud, el B'nai B'rith, con alguna modificación respecto a la edición final publicada.

¹¹ Al parecer se lo habían solicitado de la Sociedad Goethe de Berlín para un volumen

principales de Freud ni como referencias célebres de sus ideas básicas, y sin embargo constituyen síntesis elocuentes, bien redactadas y directas, que en poco espacio informan del estado de la metapsicología psicoanalítica durante estos años clave, justamente en el contexto de la guerra y la muerte.

El autor empieza destacando de la guerra “el cambio que nos impone -como hacen todas las guerras- en nuestra actitud ante la muerte”.¹² De la confianza previa en el grado de civilización de Europa, en su cultura, ilustración, desarrollo económico y comercial, etc.,¹³ de toda esa ilusión se habían despertado los europeos con el estallido de la guerra, con las barbaridades, iniquidades y mentiras que toda guerra comporta, que no se creen hasta que no se ven.¹⁴ De las sorpresas y las desilusiones sobre la ética de los gobernantes -y de los gobernados- dice el autor:

“Tampoco puede asombrar que el aflojamiento de las relaciones éticas entre los individuos rectores de la humanidad haya repercutido en la eticidad de los individuos, pues nuestra conciencia moral no es ese juez insobornable que dicen los maestros de la ética; en su origen, no es otra cosa que “angustia social”. Toda vez que la comunidad suprime el reproche, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural”.¹⁵

Una perspectiva psicoanalítica superficial puede pensar que las malas inclinaciones pulsionales del hombre le son en efecto desarraigadas bajo la influencia de la educación y del medio cultural, y son sustituidas por inclinaciones a hacer el bien, de donde emerge la civilización y la convivencia. A este respecto, nos alecciona el autor en una síntesis cabal de la visión psicoanalítica del ser humano:

conmemorativo; contiene un párrafo donde se puede leer por primera vez la tesis del duelo que desarrollará ampliamente en *Duelo y melancolía* –porque ésta no será publicada hasta 1917-.

¹² Freud, S. (1915b): “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 277.

¹³ Traducido a términos psicoanalíticos: el grado de autodomínio saludable de las pulsiones individuales, que muchas veces exigen una “vasta renuncia a la satisfacción pulsional” (*ibid*, p. 278).

¹⁴ “La guerra, en la que no quisimos creer, ha estallado ahora y trajo consigo... la desilusión” (*ibid*, p. 280). Y más aquella guerra que fue la primera de la historia que afectó a toda la población de varios continentes (no sólo de Europa), con nuevas técnicas y armas demoledoras, el desgaste de las trincheras y la amenaza de los ataques aéreos, el horror de los gases y de las ametralladoras, la aparición de la maquinaria de guerra y la propaganda fraudulenta... el concepto inédito hasta entonces de una *guerra total*. Freud lamenta que todas las normas del derecho se hayan transgredido, no se distinga en absoluto entre población combatiente y pacífica, todo lazo comunitario entre pueblos haya quedado destrozado y amenazado de encono y odio por largo tiempo. “El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a sus individuos” (*ibid*, p. 281).

¹⁵ *Ibid*, pp. 281-282.

“En realidad, no hay “desarraigo” alguno de la maldad (...) La esencia más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias. En sí, estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las clasificamos así, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y exigencias de la comunidad humana. Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad proscribió por malas -escojamos como representativas las mociones egoístas y las crueles- se cuentan entre estas primitivas.

Estas mociones primitivas tienen que andar un largo camino de desarrollo antes de que se les permita ponerse en práctica en el adulto. Son inhibidas, guiadas hacia otras metas y otros ámbitos, se fusionan con otras, cambian sus objetos, se vuelven en parte sobre la persona propia. Formaciones reactivas respecto de ciertas pulsiones simulan la mudanza del contenido de éstas, como si el egoísmo se hubiera convertido en altruismo, y la crueldad, en compasión. Favorece a estas formaciones reactivas el hecho de que muchas mociones pulsionales se presentan desde el comienzo en pares de opuestos, una circunstancia bien asombrosa y ajena al conocimiento popular, que ha recibido el nombre de “ambivalencia de sentimientos”. Facilísimo de observar y de comprender es el hecho de que, con gran frecuencia, un amor y un odio intensos aparecen juntos en la misma persona. El psicoanálisis agrega que no raras veces las dos mociones de sentimientos contrapuestos toman también por objeto a una misma persona”.¹⁶

Por debajo de cualquier conducta subyace la misma naturaleza, en el pensamiento de Freud. Son las pulsiones, que son las mismas en todos los sujetos, primitivas, elementales, dirigidas a satisfacer las necesidades originarias que todos tenemos. Si toman una forma egoísta o altruista a nivel consciente no significa que cambie la pulsión, sino su objeto, su forma aparente, porque el fondo sigue siendo el mismo, “ni bueno ni malo”, pero sí radicalmente individualista y animal, *darwinista*; el inconsciente del sujeto que prioriza ante todo la supervivencia y la descarga, erótica o agresiva. Sigue explicando Freud acerca de esta “reforma de las pulsiones malas”:

“La reforma de las pulsiones “malas” es obra de dos factores, uno interno y el otro externo, que operan en el mismo sentido. El factor interno consiste en la influencia ejercida sobre las pulsiones malas -digamos: egoístas- por el erotismo, la necesidad humana de amar en el sentido más lato. Por la injerencia de los componentes eróticos, las pulsiones egoístas se trasmutan en pulsiones sociales (...)

El factor externo es la compulsión ejercida por la educación, portadora de las exigencias del medio cultural, y prosigue después con la intervención

¹⁶ Íbid, pp. 282-283.

directa de éste. La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido le exige esa misma renuncia. A lo largo de la vida individual se produce una trasposición continua de compulsión externa a compulsión interna (...)

Las aspiraciones egoístas se mudan en altruistas, sociales. En definitiva, es lícito suponer que todas las compulsiones internas que adquirieron vigencia en el desarrollo del hombre fueron en el origen, vale decir, en la historia de la humanidad, sólo compulsiones externas”.¹⁷

4.3.-La referencia implícita a la melancolía que subyace continuamente:

Comparamos ahora lo que el autor escribe ese mismo año del sujeto melancólico, cuando éste se valora a sí mismo como un tipo despreciable, ruin, estéril... Dice concretamente de él: “no juzga que le ha sobrevenido una alteración, sino que extiende su autocrítica al pasado; *asevera que nunca fue mejor*”.¹⁸ Parece que, consciente o no, Freud está extendiendo el juicio subjetivo del melancólico a una pretendida *objetividad* inconsciente del género humano... que sobresale en tiempo de guerra y miseria, pero que en realidad siempre ha estado ahí.

Por tanto, poco se puede creer en el hombre, porque su naturaleza es pulsional, erótica sí (“la necesidad humana de amar en el sentido más lato”, que para Freud es el sexual), pero agresiva también, y es la que se desparra con el desorden y la guerra:

“Sólo bajo particulares condiciones se revelará que un individuo actúa siempre bien porque sus inclinaciones pulsionales lo fuerzan a ello, mientras que otro sólo es bueno en la medida en que esta conducta cultural le trae ventajas para sus propósitos egoístas, y únicamente durante el tiempo en que ello ocurre”.¹⁹

¹⁷ *Ibid*, p. 284. Y a modo de resumen: “Si llamamos *aptitud para la cultura* a la capacidad de un ser humano para reformar las pulsiones egoístas bajo la influencia del erotismo, podemos enunciar que consta de dos partes, una innata y la otra adquirida en el curso de la vida, y que es muy variable la proporción de ambas entre sí y con respecto a la parte de la vida pulsional que permanece inmutada. En general, nos inclinamos a exagerar la importancia de la parte innata (...) *erramos juzgando a los hombres “mejores” de lo que en realidad son*” (*ibid*, p. 284, la primera cursiva de la cita es original y la segunda nuestra).

¹⁸ Freud, S., 1915d, o.c., p. 244, cursiva nuestra.

¹⁹ Freud, S., 1915b, o.c., p. 285. Recuerda mucho el análisis específico del hombre melancólico, que el autor va a exponer con toda crudeza en *Duelo y melancolía*: “*es que en algún sentido (el melancólico) ha de tener razón*” y ha de pintar algo que es como a él le parece. No podemos menos que refrendar plenamente algunos de sus asertos. *Es en realidad todo lo falto de interés, todo lo incapaz de amor y de trabajo que él dice* (...) También en algunas otras de sus autoimputaciones nos parece que tiene razón y aún que capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos. Cuando en una autocrítica extremada se pinta como insignificancho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar las debilidades de su condición, quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca

Más aún, de los individuos que muestran ética y bondad, un altruismo que en realidad les está resultando muy costoso mantener porque reprimen fuertemente la pulsión agresiva para aflorar al exterior la pequeña parte erótica de su alma... A éstos Freud los cataloga llanamente de *hipócritas*:

“Quien se ve precisado a reaccionar constantemente en el sentido de preceptos que no son la expresión de sus inclinaciones pulsionales, vive -entendido esto en su aplicación psicológica- por encima de sus recursos, y objetivamente merece el calificativo de hipócrita, sin que importe que haya alcanzado conciencia clara de ese déficit. Es indiscutible que nuestra cultura presente favorece en extraordinaria medida la conformación de ese tipo de hipocresía (...) Existen, por tanto, muchísimos más hipócritas de la cultura que hombres realmente cultos”.²⁰

Por consiguiente, cabe hacer la reflexión de que, si la verdad del sujeto es la pulsión, y las defensas que se oponen a estas inclinaciones *naturales*, por muy altruistas o filantrópicas que sean, en *muchísimos* casos exceden los recursos de los sujetos y se revelan como signo de *hipocresía*, que es un rasgo moralmente negativo... Esto significa que para Freud no hay realmente opciones válidas de mérito en la renuncia pulsional de cada uno, ni capacidades o talentos dignos de las personas que sortean de una forma asertiva los mismos conflictos inconscientes que otros, supuestamente *más honestos*, descargan por la vía de la agresión.²¹ Hay una actitud escéptica y existencialista de cabecera en todos estos análisis de la psique humana, que no pueden sino dilucidar el diagnóstico pesimista coherente con la realidad europea del momento:

bastante al conocimiento de sí mismo y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así” (Freud, S, 1915d, o.c., p. 244, cursivas todas nuestras). Este texto será analizado en detalle en el siguiente epígrafe.

²⁰ Freud, S., 1915b, o.c., p. 286. Queda la duda de si habrá algún hombre realmente culto (“civilizado”) en la sociedad, o todo es una ficción cultural, leídas antes las palabras tan rotundas sobre las necesidades pulsionales iguales que habitan en todos los seres humanos. Y en qué lugar Freud se coloca a sí mismo como individuo en esta presentación... o quizás se ha identificado *tanto* con el melancólico que, para no caer en la hipocresía, se critica implícitamente él del mismo modo que culpa a la naturaleza de los demás...

²¹ Según estos asertos, cuando miramos al sujeto hemos de ver su parte agresiva, ruin, egoísta, como la más franca de su alma, y el resto como defensas culturales que se le oponen desde fuera, desde el aprendizaje y la educación que cohiben la satisfacción de la pulsión. Se puede ver cómo el *erotismo innato* del ser humano queda arrinconado a medida que se va profundizando en el ensayo.

“La afrenta y la dolorosa desilusión que experimentamos por la conducta inculta de nuestros conciudadanos del mundo en la presente guerra no estaban justificadas. Descansaban en una ilusión de la que éramos prisioneros. En realidad, no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creímos”.²²

La verdad no era la anterior, culta y civilizada, sino la actual, guerrera, miserable, carente de ética humana (*melancólica* se puede decir). Es decepcionante, pero es más verdadera que la ilusión anterior; la melancolía tiñe en estos años decisivos el juicio del alma humana en el Psicoanálisis. Se ha perdido la ilusión anterior por la civilización, y es propósito de la investigación psicoanalítica hacer duelo por esta pérdida y aceptarla con buen criterio.

4.4.-La transitoriedad (1915).

Hay, no obstante, una pequeña esperanza. Las destrucciones de la guerra, del caos, del pillaje, no son realmente tales. Comparando con el mundo del neurótico, lo que desaparece no se esfuma, sino que retrocede, regresa a etapas más primitivas y seguras:

“Las llamadas enfermedades mentales tienen que despertar en el lego la impresión de que la vida mental y anímica ha sufrido una destrucción. En realidad, tal destrucción sólo alcanza a las adquisiciones y desarrollos más tardíos. La esencia de la enfermedad mental consiste en el regreso a estados anteriores de la vida afectiva y de la función”.²³

Esta es la tónica escasamente positiva de Freud quien, como pensador contingente e inmanente del tiempo, confía tanto en el poder destructor de las pulsiones que arrebatan la voluntad y la inteligencia al hombre, como en su alivio transitorio cuando la época histórica, los condicionantes ambientales y las *influencias de la vida* marquen otro ritmo: el de la maduración psicológica y social, que pueda traer la reconstrucción de las obras culturales sobre el mismo campo de la batalla.

²² *Íbid*, p. 286.

²³ *Íbid*, p. 287. Luego, “siendo así, también la reforma pulsional en que descansa nuestra aptitud para la cultura puede ser deshecha -de manera permanente o temporaria- por las influencias de la vida. Sin duda, los efectos de la guerra se cuentan entre los poderes capaces de producir semejante involución; por eso, no necesariamente hemos de negar aptitud para la cultura a todos los que en el presente se comportan de manera inculta, y nos es lícito esperar que su ennoblecimiento pulsional habrá de restablecerse en épocas más pacíficas” (*ibid*, p. 288).

El ensayo *La transitoriedad* (1915) es elocuente al respecto: lo eterno no es realista, porque es puramente desiderativo, ilusorio -como la ética profunda en el hombre-; lo verdadero reside entonces en lo temporal mientras existe, lo bello y también lo doloroso, lo escaso que hay que aprovechar porque de lo contrario se esfuma.²⁴ Así, Freud enuncia uno de los párrafos más entusiastas de estos primeros años de la guerra:

“Cuando acaba de renunciar (el sujeto en duelo) a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituirnos los objetos perdidos por otros nuevos que sean, en lo posible, tanto o más apreciables. Cabe esperar que con las pérdidas de esta guerra no suceda de otro modo. Con sólo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto precio por los bienes de la cultura no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. *Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duramente que antes*”.²⁵

En definitiva, es previsible que escampe después de la tormenta, aunque esa reconstrucción nueva *de todo* sea también transitoria, en el fondo ficticia (¿hipócrita?), supeditada a las pulsiones del momento y por consiguiente tan frágil como siempre.²⁶ Además, y volviendo a *La desilusión provocada por la guerra*, no podemos fiarnos de nuestras facultades intelectivas, pues todo el aparato psíquico se sostiene en la pulsión, obedece a ella, y no puede resistirse a su presión cuando ésta se agita. En estos casos, cuando las *mociones afectivas* se radicalizan y descargan directamente en la acción, la voluntad consciente y el raciocinio no ponen traba alguna; antes bien, colaboran en esa ejecución pulsional, que pasa por encima de otras vidas y criterios humanos otrora más

²⁴ “Esta exigencia de eternidad deja traslucir demasiado que es un producto de nuestra vida desiderativa como para reclamar un valor de realidad. También lo doloroso puede ser verdadero (...) Pero le discutí al poeta pesimista que la transitoriedad de lo bello conllevara su desvalorización. ¡Al contrario, un aumento de valor! El valor de la transitoriedad es el de la escasez en el tiempo. La restricción en la posibilidad del goce lo torna más apreciable” (Freud, S., 1915c, “La transitoriedad”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 309).

²⁵ Freud, S., 1915c, o.c., p. 311, cursivas nuestras.

²⁶ Después de todo lo dicho acerca de la naturaleza humana, no parece muy coherente esperar que la reconstrucción se haga *sobre un fundamento más sólido y más duramente que antes*. También llama la atención la frase: “entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, *si todavía somos jóvenes y capaces de vida*, sustituirnos los objetos perdidos por otros nuevos...”; ponemos la cursiva para apreciar esta nueva nota melancólica, la connotación negativa hacia la vejez, cuando el duelo normal ya no es esperable y las pérdidas se tornan irrecuperables. Cuando el sujeto renuncia a lo perdido “se ha devorado también a sí mismo”, ya que -como enseña *Duelo y melancolía*- es una suma de identificaciones con los objetos perdidos, y suya es sólo la pulsión; el resto de la persona son máscaras y representaciones introyectadas del exterior, de objetos interiorizados que sobreviven a la desaparición externa. El melancólico es aquel que se identifica con el objeto resignado como última defensa para no devorarse a sí mismo y quedarse en el vacío de la nada... mientras su narcisismo se desangra y va a parar a la misma sepultura que el objeto.

cultos.²⁷ La conclusión anticipa la tesis de *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921, que es la idea que flota en el ambiente desde comienzos de la Gran Guerra:

“¿Por qué los individuos–pueblos en rigor se menosprecian, se odian, se aborrecen, y aun en épocas de paz, y cada nación a todas las otras? Es bastante enigmático. Yo no sé decirlo. Es como si, al reunirse una multitud, por no decir unos millones de hombres, todas las adquisiciones éticas de los individuos se esfumasen y no restasen sino las actitudes anímicas más primitivas, arcaicas y brutales”.²⁸

4.5.-Nuestra actitud ante la muerte.

Nuestra actitud ante la muerte es el título que encabeza el segundo ensayo *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915), donde se acentúan las anteriores ideas y más nos acercamos al terreno existencial de la melancolía. ¿Cómo podemos los humanos comprender la muerte? El autor no puede soslayar este tema angustioso, porque se le impone cada vez más en el contexto del momento.

No obstante, comienza asumiendo que “en el fondo, nadie cree en su propia muerte, o lo que viene a ser lo mismo, en el inconciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad”.²⁹ No podemos asumir nuestra muerte, y en todo momento cuando la presenciamos a nuestro alrededor disfrazamos a esta necesidad de pura contingencia (de alguna causa que la explique, más que la muerte por sí misma).³⁰ La muerte propia nunca se arriesga, y esto dice Freud que limita el juego de la vida, porque el sujeto restringe su margen de acción, pensando en sí mismo o en los seres queridos. En cambio, juega a la temeridad y la satisfacción pulsional en el campo de la fantasía.³¹

²⁷ Al respecto comenta Freud con ingenio: “los hombres más perspicaces caen repentinamente en una conducta sin acumen, como de idiotas, tan pronto como la intelección requerida tropieza en ellos con una resistencia afectiva, pero también recuperan toda su inteligencia cuando ésta es vencida” (Freud, S., 1915b, o.c., p. 289).

²⁸ *Ibid*, p. 289.

²⁹ *Ibid*, p. 290.

³⁰ “Ponemos el respeto por el muerto, que a éste ya no le sirve de nada, por encima de la verdad, y la mayoría de nosotros lo valora más incluso que al respeto por los vivos” (*ibid*, p. 291).

³¹ El Psicoanálisis traza una analogía entre el hombre actual y el primitivo, en la relación con la muerte. El inconciente de uno y de otro son iguales, dice Freud: “En este aspecto, como en muchos otros, el hombre de la prehistoria sobrevive inmutable en nuestro inconciente. Por tanto, nuestro inconciente no cree en la muerte propia, se conduce como si fuera inmortal. Lo que llamamos nuestro “inconciente” (los estratos más profundos de nuestra alma, compuestos por mociones pulsionales) no conoce absolutamente nada negativo, ninguna negación -los opuestos coinciden en su interior-, y por

¿Y la angustia ante la muerte? El autor piensa que es secundaria, que no proviene de la muerte sino de una conciencia de culpa,³² de un castigo que aguarda al sujeto por haber cometido alguna infracción moral. En conclusión no tememos a la muerte, porque ni siquiera la concebimos, pero sí nos asusta el dolor....

Ante nuestros enemigos, y ante las personas que rechazamos, nos comportamos como el hombre primordial, que los asesinaba sin rubor ni complejo alguno. Nosotros no llegamos a ese punto en la acción, pero sí nuestro inconsciente, que piensa y desea estos asesinatos. Somos tan narcisistas en nuestra intimidad, que cualquier herida infringida por el otro -afirma Freud-, “todo perjuicio inferido a nuestro yo onnipotente y despótico es, en el fondo, un crimen de lesa majestad”.³³ Y cuando la guerra se desata, los deseos latentes se cobran en el mundo real a través de cualquier justificación *heroica*. Además, la pulsión agresiva no se limita al otro enemigo, sino también al otro amigo (a cualquier objeto), hacia el que sentimos afectos ambivalentes que se vuelven en nuestra contra con ocasión de su pérdida, si el duelo no se resuelve correctamente.³⁴

La conclusión freudiana es rotunda respecto a la naturaleza ruin del hombre: “así, también nosotros, si se nos juzga por nuestras mociones inconcientes de deseo, *somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos*”.³⁵ Mas, ¿de dónde nos puede venir la preocupación por la muerte, la especulación existencial con la otra vida o el otro mundo?

La respuesta psicoanalítica afirma que no viene de contemplar la muerte en sí, ni del temor a la muerte propia, sino de la pérdida de los objetos queridos, de los seres queridos, que eran personas amadas y odiadas a la vez a distintos niveles de la conciencia. Los hombres sufridores de las pérdidas dolorosas desarrollan mecanismos que remiten al proceso clínico del duelo y su fracaso: la melancolía.³⁶

consiguiente tampoco conoce la muerte propia, a la que sólo podemos darle un contenido negativo. Entonces, nada pulsional en nosotros solicita la creencia en la muerte. Y quizá sea éste, incluso, el secreto del heroísmo” (*ibid*, p. 297).

³² *Íbid*, p. 298.

³³ *Íbid*, p. 298. Expresiones como “¡que el diablo se lo lleve!” equivalen a desear la muerte del otro.

³⁴ El mecanismo será analizado ampliamente en el siguiente epígrafe.

³⁵ *Íbid*, p. 298, cursivas nuestras.

³⁶ “Frente al cadáver del enemigo aniquilado, el hombre primordial habrá triunfado, sin hallar motivo alguno para devanarse los sesos con el enigma de la vida y la muerte. No fue el enigma intelectual ni cualquier caso de muerte, sino el conflicto afectivo a raíz de la muerte de personas amadas, pero al

4.6.-Conclusión: el fruto ético y religioso de la melancolía y de la pulsión de muerte:

La génesis psicológica de los procesos éticos y espirituales conecta directamente con la elaboración de *Duelo y melancolía*, pues no son más que distintos aspectos de un mismo proceso de identificación con los objetos desaparecidos que siguen viviendo en el Yo. El individuo pasa a comportarse consigo mismo como lo hacía con el objeto ambivalente, traidor a una supuesta existencia eterna.

Así, del sufrimiento por la pérdida de la persona amada, del vacío y la frustración surgieron la ética y la religión.³⁷ El Psicoanálisis los interpreta como códigos colectivos necesarios para contener los impulsos asesinos del inconsciente individual: el sujeto prefiere purgar antes el propio Yo que descargar agresión contra los objetos externos. Se trata del instrumento que la cultura erige para exigir a los individuos esa “reforma de las pulsiones malas”: la renuncia a la satisfacción de los procesos primarios en beneficio de los secundarios, sociales, contemporalizadores con el principio de la realidad y la supervivencia de la especie.

Dice Freud que “el amor no puede ser mucho más reciente que el gusto de matar”,³⁸ que ambas mociones pulsionales habitan en el inconsciente desde el principio. Mas la trayectoria de la investigación metapsicológica, junto a las connotaciones existencialistas y el ambiente horrible del momento, inducen a recorrer la senda epistemológica e ideológica que conduce a la proclamación de la pulsión de muerte:

mismo tiempo también ajenas y odiadas, lo que puso en marcha la investigación de los seres humanos. De este conflicto de sentimientos nació ante todo la psicología. El hombre ya no pudo mantener lejos de sí a la muerte, pues la había probado en el dolor por el difunto. Pero no quiso admitirla, pues no podía representarse a sí mismo muerto. Así que entró en compromisos (...) Frente al cadáver de la persona amada, inventó los espíritus, y su conciencia de culpa por la satisfacción entreverada con el duelo hizo que estos espíritus recién creados se convirtieran en demonios malignos a los que había que temer (...) El perdurable recuerdo del difunto fue la base para que se supusieran otras formas de existencia; le dio la idea de una pervivencia después de la muerte aparente (...) Sólo más tarde lograron las religiones presentar esta existencia postrera como la más valiosa, como la existencia plena, y rebajar la vida troncada por la muerte a un mero prolegómeno” (*ibid*, pp. 295-296).

³⁷ “Frente al cadáver de la persona amada no sólo nacieron la doctrina del alma, la creencia en la inmortalidad y una potente raíz de la humana conciencia de culpa, sino los primeros preceptos éticos. El primer mandamiento, y el más importante, de esa incipiente conciencia moral decía “No matarás”. Se lo adquirió frente al muerto amado, como reacción frente a la satisfacción del odio que se escondía tras el duelo, y poco a poco se lo extendió al extraño a quien no se amaba y, por fin, también al enemigo” (*ibid*, p. 296).

³⁸ *Íbid*, p. 294.

“Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo. Precisamente lo imperativo del mandamiento “No matarás” nos da la certeza de que *somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos* que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros”.³⁹

Freud concluye el artículo con un párrafo interesante, que recapitula bastante de lo dicho, empatiza en parte con los *legos* críticos a esta visión del hombre pulsional y mezquino, y resalta de ella un valor especial que también destacaba en *La transitoriedad*. Merece citarlo literalmente:

“El lego siente un extraordinario horror frente a la posibilidad de tales sentimientos y toma esta repugnancia como fundamento legítimo de su incredulidad hacia las aseveraciones del psicoanálisis. Creo que se equivoca. No se intenta desvalorización alguna de nuestra vida amorosa, ni va implícita en ello. Bien lejos está, sin duda, de nuestra inteligencia y de nuestro sentimiento acoplar de esa manera amor y odio. Pero toda vez que la naturaleza trabaja con este par de opuestos, logra conservar al amor siempre despierto y siempre fresco, para reasegurarle así contra el odio que acecha tras él. Es lícito decir que los despliegues más hermosos de nuestra vida afectiva los debemos a la reacción contra el impulso hostil que registramos en nuestro pecho”.⁴⁰

“No se intenta desvalorización alguna de nuestra vida amorosa, ni va implícita en ello”; “los despliegues más hermosos de nuestra vida afectiva los debemos a la reacción contra el impulso hostil que registramos en nuestro pecho”. Ésta es la conclusión del ensayo, y un bonito aforismo que resume la visión psicoanalítica del hombre: virtuoso sí, pero de manera secundaria (y la mayoría de las veces *hipócrita*), porque lo primario en él son siempre los impulsos asesinos y miserables, de modo que está trágicamente condenado a un conflicto consigo mismo, combatiendo permanentemente su naturaleza animal.⁴¹

Así pues, las guerras desgraciadamente serán inevitables, puesto que la moción asesina habitará siempre en nuestro interior, y para Freud las capas superficiales y

³⁹ Íbid, p. 297, cursivas nuestras. La pulsión de muerte –y no sólo agresiva– será un hecho cuando Freud dé el salto lógico del “gusto de matar” a otros –para sobrevivir, para hacer imperar el narcisismo propio sobre el resto–, a centrarlo en uno mismo, en la mortificación permanente que hace el melancólico. El paso lo dará en 1920 en *Más allá del principio del placer*.

⁴⁰ Íbid, p. 300.

⁴¹ A este respecto, en *Duelo y melancolía* el autor nos señala que melancólico es aquél que se ha rendido a esta naturaleza, e incluso más, se regocija en ella.

tardías de la cultura -la renuncia a la gratificación pulsional- son mucho más frágiles que el sólido armazón primitivo de nuestra miseria (las identificaciones primarias). En el ínterin, en la necesaria transacción mundana entre una y otra realidad, no conviene “vivir por encima de las posibilidades” -de los *recursos* en el lenguaje del autor-,⁴² y por tanto resulta necesario admitir la naturaleza pulsional del hombre, sus limitaciones innatas en el terreno de la ética y la asertividad, para canalizar las agresiones de mejor modo sin requerir de una conflagración armada.

A fin de cuentas, la lección existencial básica es la misma para todos, creyentes o no en la cultura y en la bondad humanas: “soportar la vida sigue siendo el primer deber de todo ser vivo”, y la recomendación freudiana principal es que “si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte”.⁴³

⁴² “¿No debemos admitir que con nuestra actitud cultural hacia la muerte hemos vivido de nuevo en lo psicológico por encima de nuestros recursos?” (*ibid*, p. 301).

⁴³ *Íbid*, p. 301.

5.-ANÁLISIS DEL TEXTO DE DUELO Y MELANCOLÍA DE 1915:

5.1.-Planteamiento inicial de los términos y exposición conceptual:

El texto publicado en 1917¹ es la culminación de la serie de trabajos freudianos sobre la metapsicología de la primera tópica,² y actúa como puente y acicate en el camino a la segunda, una vez aparezcan en el panorama psicoanalítico la dualidad de las pulsiones y el fantasma de la muerte.

Ante todo, Freud avisa de que la melancolía es una patología que se manifiesta en la clínica a través de una multiplicidad voluble de formas diversas, unas afecciones son más somáticas y otras más psicógenas, y la propia psiquiatría descriptiva fluctúa en la definición conceptual del fenómeno.³ No obstante, sí ofrece una definición bastante precisa de lo él va a entender por melancolía:

“La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja del sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de autocastigo”.⁴

Desde el principio Freud relaciona el duelo y la melancolía como dos procesos distintos con bastantes elementos comunes, estableciendo una comparativa entre ellos y convergiendo con la opinión de Abraham en este punto.⁵ Por duelo entiende “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”.⁶ Pero estar en duelo no es de ningún modo algo enfermizo: “a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al

¹ Ya se ha comentado que el borrador final estaba preparado en mayo de 1915.

² Cf. Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sanz (2000): *Depresión y subjetividad. Tesis*. Universidad Nacional de Mar del Plata, p. 1.

³ El autor restringe sus observaciones sólo a “un pequeño número de casos cuya naturaleza psicógena era indubitable; por eso renunciamos de antemano a pretender validez universal para nuestras conclusiones...” (Freud, S., 1915d: “Duelo y melancolía”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 241).

⁴ Freud, S., 1915d, o.c., p. 242.

⁵ Y con su propia intuición 20 años antes en el *manuscrito G*. (Cf. Freud, S., 1895b: “Manuscrito G. Melancolía”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 240).

⁶ Freud, S., 1915d, o.c., p. 241.

médico para su tratamiento. Confiamos en que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aún dañino perturbarlo”.⁷

Tanto el duelo como la melancolía implican la renuncia de la libido a un objeto, al que se considera perdido, para tomar otro como sustituto. Freud identifica ambos procesos como el mismo en casi todas sus características comunes⁸ salvo un rasgo añadido a la melancolía que, por consiguiente, denota en el fondo la patología: la perturbación del sentimiento de sí.⁹ Una vez concluido el trabajo de duelo, “el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido” -aparentemente sin secuelas- tras haber ido desinvistiendo el objeto perdido “pieza a pieza”: “cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvertidos y en ellos se consume el desasimiento de la libido”.¹⁰ Esta tarea se ejecuta “con gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico”.¹¹

⁷ *Ibid.*, p. 242. Puede apreciarse la diferencia notable entre esta clínica de Freud y los empeños de la psiquiatría biologicista de nuestro tiempo (la senda del DSM y la CIE) de patologizar a toda costa, a través de las etiquetas diagnósticas de depresión mayor y los tratamientos farmacológicos consiguientes, las etapas iniciales de las personas que están desarrollando un duelo por haber perdido un ser querido.

⁸ *Ibid.*: reacción frente a la pérdida, talante dolido, pérdida de interés por el mundo exterior (en todo lo que no recuerda al muerto, precisa), la pérdida también de la capacidad de escoger algún objeto nuevo de amor (para reemplazar al llorado), y el extrañamiento respecto de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto.

⁹ En otras palabras: en la melancolía la libido se muestra mucho más renuente a retirarse del objeto que en el duelo, y ello puede alcanzar tal intensidad que produce un extrañamiento de la realidad, y el sujeto llegar a retener el objeto perdido a través de una “psicosis alucinatoria del deseo” (*ibid.*). Éste es el registro de la sintomatología melancólica, y por tanto patológica, ya que la identificación con el objeto puede separarse del sentido de la realidad para constituir un objeto imaginario en el deseo de negar la pérdida. En cambio, en el duelo normal permanece el sentimiento de la realidad; no obstante Freud llega a dudar sobre el dictamen subclínico de éste: “en verdad, si esta conducta no nos parece patológica, ello sólo se debe a que sabemos explicarla muy bien” (*ibid.*).

¹⁰ *Ibid.*, p. 243.

¹¹ *Ibid.* También añade que el *dolor* generado en el proceso de desinvestidura “no puede indicarse con facilidad en una fundamentación económica”; Freud se está cuestionando el modelo económico -y tópico- vigente, y paulatinamente va elaborando la nueva estructuración e intrincación de los impulsos, en la pista de la clínica del masoquismo y por tanto *más allá del principio del placer*.

5.2.-La pérdida del objeto en la melancolía:

Freud prosigue el texto intentando aplicar a la melancolía el esquema de ideas acerca del duelo:

“En una serie de casos, es evidente que también (la melancolía) puede ser reacción frente a la pérdida de un objeto amado; en otras ocasiones, puede reconocerse que esa pérdida es de naturaleza más ideal. El objeto tal vez no está muerto, pero se perdió como objeto de amor (p. ej., el caso de una novia abandonada). Y en otras circunstancias nos creemos autorizados a suponer una pérdida así, pero no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido”.¹²

Llega a continuación una de las frases claves del artículo: el melancólico “sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él”. La pérdida del objeto, y el objeto perdido, están sustraídos a la conciencia en la melancolía, mientras que en el duelo “no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida”.¹³ Por eso “el melancólico nos muestra todavía algo que falta en el duelo: *una extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico, un enorme empobrecimiento del yo*. En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo”.¹⁴ A este diagnóstico certero le sigue uno de los mejores retratos semiológicos del sujeto melancólico trazados por un observador clínico en pocas líneas:

“El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás y conmisera a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna. *No juzga que le ha sobrevenido una alteración, sino que extiende su autocrítica al pasado; asevera que nunca fue mejor*. El cuadro de este delirio de insignificancia -predominantemente moral- se completa con el insomnio, la repulsa del alimento y *un desfallecimiento, en extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida*”.¹⁵

¹² *Íbid*, p. 243.

¹³ *Íbid*. Se puede deducir entonces que el inconsciente y sus procesos primarios afectan a la melancolía, pero no al duelo, que pertenece en exclusiva al proceso secundario en esta elaboración de Freud: “En el duelo hallamos que inhibición y falta de interés se esclarecían totalmente por el trabajo del duelo que absorbía al yo. En la melancolía la pérdida desconocida tendrá por consecuencia un trabajo interior semejante y será la responsable de la inhibición que le es característica. Sólo que la inhibición melancólica nos impresiona como algo enigmático porque no acertamos a ver lo que absorbe tan enteramente al enfermo” (*ibid*).

¹⁴ *Íbid*, cursivas nuestras.

¹⁵ *Íbid*, p. 244, cursivas nuestras. Freud valora el delirio de insignificancia como “predominantemente moral”, y por consiguiente no toma en consideración la advertencia que le había hecho llegar Abraham: que el delirio melancólico de pequeñez en realidad encubre una megalomanía narcisista, como

5.3.-La razón del melancólico:

Acto seguido Freud enuncia la que –a los efectos de esta tesis doctoral– constituye la hipótesis analítica fundamental acerca de la *verdad* del hombre melancólico:

“Tanto en lo científico como en lo terapéutico sería infructuoso tratar de oponérsele al enfermo que promueve contra su yo tales querellas. Es que *en algún sentido ha de tener razón* y ha de pintar algo que es como a él le parece. No podemos menos que refrendar plenamente algunos de sus asertos. *Es en realidad todo lo falto de interés, todo lo incapaz de amor y de trabajo que él dice*. Pero esto es, según sabemos, secundario; es la consecuencia de ese trabajo interior que devora a su yo, un trabajo que desconocemos, comparable al del duelo”.¹⁶

El autor “no puede menos que *refrendar plenamente* alguno de sus asertos”. Por si no queda clara la franqueza, la sinceridad honesta del melancólico cuando se describe a sí mismo de la manera en que lo hace, el párrafo continúa de forma bien elocuente:

“También en algunas otras de sus autoimputaciones nos parece que tiene razón y *aún que capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos*. Cuando en una autocrítica extremada se pinta como insignificantucho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar las debilidades de su condición, quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para *alcanzar una verdad así*”.¹⁷

Las palabras de Freud son meridianas: el melancólico tiene razón, la existencia humana es en el fondo tal como él la describe, sin reparos ni paños calientes, sin temor a decir la gran verdad del hombre. Cuando nos quitamos la máscara, en realidad todos somos *insignificantuchos*, egoístas, deshonestos, cuitados, hombres de naturaleza dependiente e inmadura que vivimos en ocultar las debilidades intrínsecas de nuestra condición humana, de creernos distintos a lo que somos en verdad.¹⁸

forma análoga del delirio de grandeza paranoico (Cf. Abraham, K., 1911: “Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maniaco-depresiva y condiciones asociadas”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, pp. 124-125).

¹⁶ *Ibid*, p. 244, cursivas nuestras.

¹⁷ *Ibid*, cursivas nuestras.

¹⁸ También queda categórico el aspecto patológico que el Psicoanálisis no oculta: “es que no hay duda; el que ha dado en apreciarse de esa manera y lo manifiesta ante otros -una apreciación que el

5.4.-El empobrecimiento del Yo y la “instancia crítica”:

El autor llama la atención por otro rasgo inequívocamente melancólico que no se puede obviar: su desvergüenza y falta -en mayor o menor grado- de pudor a la hora de ocultar los autorreproches; la carencia de comportamientos coherentes de contrición ante tanta miseria moral como exhibe. El sujeto así muestra “una acuciante franqueza que se complace en el desnudamiento de sí mismo”.¹⁹ A continuación traza la argumentación sobre esta desolación interna del sujeto:

“Lo esencial no es, entonces, que el melancólico tenga razón en su penosa rebaja de sí mismo, hasta donde esa crítica coincide con el juicio de los otros. Más bien importa que esté describiendo correctamente su situación psicológica. *Ha perdido el respeto de sí mismo* y tendrá buenas razones para ello. Esto nos pone ante una contradicción que nos depara un enigma difícil de solucionar. Siguiendo la analogía con el duelo, *deberíamos inferir que él ha sufrido una pérdida en el objeto; pero de sus declaraciones surge una pérdida en su yo*”.²⁰

Para dar una respuesta convincente a por qué la pérdida del objeto se ha convertido en empobrecimiento del Yo, Freud necesita explicar antes cómo está constituido el Yo del melancólico: está dividido en dos partes, pero de tal forma que una de ellas “se contrapone a la otra, la aprecia críticamente, la toma por objeto, digamos”; esta “instancia crítica escindida del yo” goza de autonomía, en la melancolía y en otras situaciones, y es “la que usualmente se llama *conciencia moral*”.²¹ El melancólico va a sobresalir por el “desagrado moral con el propio yo, por encima de otras tachas”.²²

Y Freud entonces lanza otro de sus grandes asertos sobre la melancolía; una hipótesis arriesgada, novedosa y puramente analítica, porque implica el mecanismo

príncipe Hamlet hizo de sí mismo y de sus prójimos-, ése está enfermo, diga la verdad o sea más o menos injusto consigo mismo” (*ibid*). Tanto si es verdad como si es mucha exageración, llegar a una sinceridad brutal así es signo de enfermedad, no de salud mental.

¹⁹ *Ibid*, p. 245. Donde Freud escribe “se complace”, desde una perspectiva lacaniana se entendería el *goce* de la pulsión de muerte.

²⁰ *Ibid*, cursivas nuestras.

²¹ *Ibid*, cursiva original del autor, que añade: “junto con la censura de conciencia y el examen de realidad, la contaremos entre las grandes instituciones del yo, y en algún lugar hallaremos también las pruebas de que puede enfermarse ella sola”. El concepto de conciencia moral ya lo había teorizado en *Introducción del narcisismo* del año anterior (Cf. Freud, S., 1914, p. 92), y aludido en el *manuscrito K* (Cf. Freud, S., 1896, p. 264).

²² *Ibid*, p. 245. El empobrecimiento del Yo es moral antes que por características físicas, emocionales, caracteriales, etc.

primario del desplazamiento y el significado encubierto diferente del aparente: “se tiene en la mano la clave del cuadro clínico si se disciernen los autorreproches como reproches contra un objeto de amor, que desde éste han rebotado sobre el yo propio”:

“No es mucha maravilla que entre los autorreproches revertidos haya diseminados algunos genuinos; pudieron abrirse paso porque ayudan a encubrir a los otros y a imposibilitar el conocimiento de la situación, y aún provienen de los pros y contras que se sopesaron en la disputa de amor que culminó en su pérdida. También la conducta de los enfermos se hace ahora más comprensible. Sus quejas (*Klagen*) son realmente querellas (*Anklagen*), en el viejo sentido del término. Ellos no se avergüenzan ni se ocultan: todo eso rebajante que dicen de sí mismos, en el fondo lo dicen de otro”.²³

5.5.-El objeto perdido es amado y odiado al mismo tiempo; *su sombra cae sobre el Yo.*

Ésa es la clave que explica el significado inequívocamente gozoso de los autorreproches: el melancólico en el fondo no se está culpando a sí mismo, no se ataca a sí mismo, como hace creer al oyente de sus lamentos y *falsas* confesiones. Él está inconscientemente acusando al objeto de amor perdido, *al otro*, y lo que dice de sí le corresponde al otro, pero de este objeto le ha rebotado el ataque a él. Así que la honestidad del melancólico, para Freud y pese a revelar la genuina naturaleza mísera del hombre, en el fondo no es tal, sino proyectiva contra el exterior.²⁴

Aquí reside la patología, en empobrecerse el Yo cuando el juicio inclemente se lo debería llevar el objeto. La naturaleza del hombre no se salva, sigue constatándose la miseria en el análisis clínico, pero ya no es sólo la propia que se reconoce, sino la ajena que se proyecta. Por eso los melancólicos -prosigue Freud- “son martirizadores en grado extremo, se muestran siempre como afrentados y como si hubieran sido objeto de una gran injusticia”;²⁵ realmente han sufrido el trauma de la pérdida del objeto amado y

²³ *Ibid.*, p. 246, cursivas originales en la edición.

²⁴ Contra un objeto que, no obstante, sigue siendo *de amor*, y como tal es preservado en la mente del sujeto, porque explícitamente le sigue refiriendo alabanzas y halagos. Para Freud la parte genuina contrita que pueda haber en el melancólico en verdad sólo sirve para confundir y encubrir la parte proyectiva, e “imposibilitar el conocimiento de la situación”, lo cual logra que el objeto de amor siga indemne en la conciencia del sujeto a todo ataque agresivo.

²⁵ *Ibid.* Luego el argumento parte de la teoría primaria del trauma infantil (la pérdida real del objeto) para enlazar con el mecanismo inconsciente del aparato psíquico, propio de la etapa

reclaman a otro la responsabilidad, asumiendo una posición victimista. El autor expone su propuesta del mecanismo en el siguiente párrafo, resumen brillante de todo lo desarrollado hasta ahora:

“Ahora bien, no hay dificultad alguna en reconstruir este proceso. Hubo una elección de objeto, una ligadura de la libido a una persona determinada; por obra de *una afrenta real o un desengaño* de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo de objeto. El resultado no fue el normal, que habría sido un quite de la libido de ese objeto y su desplazamiento a uno nuevo, sino otro distinto, que para producirse parece requerir varias condiciones. La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por la identificación”.²⁶

Otra de las frases célebres de *Duelo y melancolía*: “la sombra del objeto cayó sobre el yo”. El Yo se identifica con el objeto perdido en el exterior y lo introyecta, de modo que la libido objetual se convierte en narcisista. El Yo se convierte él mismo en el objeto y por ello la “instancia particular”,²⁷ que en el inconsciente juzgaba severamente al objeto, restablece la condena sumarásimas sobre el nuevo objeto resignado: el mismo Yo del sujeto.

metapsicológica que se afianza definitivamente en esta obra. Se ha mencionado en el epígrafe 2.3 que Abraham no compartía esta teoría, pues para el berlinés los autorreproches del melancólico son válidos, habida cuenta de que la devoración caníbal del objeto ha ocasionado su pérdida. Así se lo comunica por carta al maestro el 3 de mayo de 1915 (Cf. Sanfeliu, I., 2002: *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 200).

²⁶ *Ibid*, p. 246, cursivas originales.

²⁷ Se refiere a la *instancia crítica* nombrada más arriba, localizada en el Yo pero escindida de él, autónoma y contrapuesta al propio Yo porque entra habitualmente en conflicto con éste. Freud la llama en la obra “conciencia moral” (*ibid*, p. 245), y como concepto irá cambiando de forma y nombre con el tiempo: en *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921 recibe el nombre de “Ideal del yo”, y en *El yo y el ello* de 1923 pasa como tal a formar parte de la instancia denominada “Superyó”, el tercer componente de la segunda tópica freudiana; el autor le asigna las funciones de autoobservación, conciencia moral, censura onírica e influencia principal en la represión (Cf. Freud, S. 1921: “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 103).

5.6.-La identificación narcisista, el conflicto de la ambivalencia y la satisfacción sádica:

El proceso de la gestación de la melancolía a partir de su desencadenamiento ya está planteado, y durante el resto del artículo el autor va analizando las condiciones que el mecanismo requiere, las cuales se resumen en los tres aspectos necesarios para que la elección de objeto sea melancólica: la fijación libidinal al narcisismo, el conflicto de la ambivalencia y la propia pérdida del objeto.²⁸

Prevía a la pérdida, la elección del objeto debía tener una base narcisista,²⁹ razón por la cual “la investidura de objeto puede regresar al narcisismo si tropieza con dificultades. La identificación narcisista con el objeto se convierte entonces en el sustituto de la investidura de amor, lo cual trae por resultado que el vínculo de amor no deba resignarse a pesar del conflicto con la persona amada”.³⁰ La regresión libidinal se lleva al narcisismo originario, a la etapa previa a la elección de objeto, pero esta identificación es en sí misma ambivalente: “como el yo distingue a un objeto; querría incorporárselo, en verdad, por la vía de la devoración, de acuerdo con la fase oral o canibalística del desarrollo libidinal. A esa trabazón reconduce Abraham, con pleno derecho, la repulsa de los alimentos que se presenta en la forma grave del estado melancólico”.³¹

²⁸ Cf. Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sanz, 2000, o.c., p. 2.

²⁹ Freud continúa la teoría iniciada en 1914 en *Introducción del narcisismo* y hace mención a una observación de Otto Rank que la confirma.

³⁰ Freud, S., 1915d, o.c., p. 247; cita “un proceso de curación de una esquizofrenia” por Karl Landauer en 1914 que recoge el mismo mecanismo. Los valores de la elección del objeto remiten en el fondo al sujeto, y la libido objetual es una pantalla precaria de la narcisista que ante la frustración se descarga directamente sobre el Yo. En verdad no había relación de objeto real, y la identificación narcisista se transforma fácilmente en “sustituto de la investidura de amor”. Así el conflicto con el objeto perdido no produce la *resignación* (cancelación) de la investidura, sino que la libido *herida* vuelve a su precario origen, en vez de desplazarse a otros objetos. La temática de la identificación será desarrollada ampliamente por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921).

³¹ *Ibid*, hace así justa mención al mecanismo descubierto por el discípulo berlinés (Cf. Carta de Abraham a Freud del 31 de marzo de 2015, descargada de www.herrerros.com.ar/melanco/cartakarl.htm). En la melancolía preexiste la disposición a la neurosis obsesiva, y por ello el conflicto de la ambivalencia “presta al duelo una conformación patológica y lo compele a exteriorizarse en la forma de unos autorreproches, a saber, que uno mismo es culpable de la pérdida del objeto de amor, vale decir, que la quiso” (*ibid*, p. 248). Así es como el duelo normal muda a patológico, cuando el objeto es ambivalente y narcisista, en “todas las situaciones de afrenta, de menosprecio y de desengaño en virtud de las cuales puede instalarse en el vínculo una oposición entre amor y odio o reforzarse una ambivalencia preexistente” (*ibid*). Sin embargo, la ambivalencia es autónoma de la regresión oral de la libido, dice Freud.

“Este conflicto de ambivalencia, de origen más bien externo unas veces, más bien constitucional otras, no ha de pasarse por alto entre las premisas de la melancolía. Si el amor por el objeto -ese amor que no puede resignarse al par que el objeto mismo es resignado- se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en ese sufrimiento una satisfacción sádica. Este automartirio de la melancolía, inequívocamente gozoso, importa, en un todo como el fenómeno paralelo de la neurosis obsesiva, la satisfacción de tendencias sádicas y de tendencias al odio que recaen sobre un objeto y por la vía indicada han experimentado una vuelta hacia la persona propia. En ambas afecciones suelen lograr los enfermos, por el rodeo de la autopunición, desquitarse de los objetos originarios y martirizar a sus amores por intermedio de su condición de enfermos, tras haberse entregado a la enfermedad a fin de no tener que mostrarles su hostilidad directamente”.³²

Freud duda sobre el origen de esta ambivalencia (si es externa, por identificación y represión de impulsos, o interna por intrincación pulsional primaria),³³ pero no de su sentido “inequívocamente gozoso”. Asimismo, subraya la responsabilidad subjetiva del melancólico en los síntomas, ya que “por intermedio de su condición de enfermo” es como logra satisfacer el impulso sobre el objeto, evitando un trauma mayor -que sería agredir al objeto en vida, antes de haberlo perdido-. Éste es el sadismo oral que la instancia crítica vuelca en su agresividad sobre el Yo:³⁴ “sólo este sadismo nos revela el enigma de la inclinación al suicidio por la cual la melancolía se vuelve tan interesante y... peligrosa”.³⁵

Así que el objeto puede ser más fuerte que el Yo, y éste sucumbir a sus acusaciones y poner fin a la propia vida. El autor establece la asociación con el suicidio neurótico, cuyos impulsos siempre proceden inconscientemente de los deseos de matar a otro: el melancólico dirige “contra sí mismo esa hostilidad que recae sobre un objeto y

³² *Ibid*, p. 248.

³³ Ideas que desarrollará en obras posteriores como *Más allá del principio del placer* de 1920 y *El problema económico del masoquismo* de 1924.

³⁴ Cf. Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sáenz, 2000, o.c., p. 4. “Así, la investidura de amor del melancólico en relación con su objeto ha experimentado un destino doble; de una parte ha regresado a la identificación, pero, en otra parte, bajo la influencia del conflicto de ambivalencia, fue trasladada hacia atrás, hacia la etapa del sadismo más próxima a ese conflicto” (Freud, S., 1915d, o.c., p. 249). El sadismo “es sugerente admitir que deriva del erotismo anal arrancado de sus conexiones y mudado en sentido regresivo” (*ibid*, p. 250).

³⁵ Freud, S., 1915d, o.c., p. 249. El objeto resignado e introyectado “probó ser más poderoso que el yo mismo. En las dos situaciones contrapuestas del enamoramiento más extremo y del suicidio, el yo, aunque por caminos enteramente diversos, es sojuzgado por el objeto” (*ibid*, pp. 249-250). La relación paradójica entre la melancolía y el enamoramiento y sus productos finales se tratará también en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *El yo y el ello* (1923) y *El problema económico del masoquismo* (1924).

subroga la reacción originaria del yo hacia objetos del mundo exterior”.³⁶ En lugar de matar al objeto amado y odiado a la vez, lo preserva en el exterior, lo introyecta en sí y llegado al extremo se mata él.

Freud hipotetiza después sobre el posible significado de algunos síntomas somáticos presentes en la melancolía que plantean interrogantes, como el alivio del malestar al atardecer, la no ocurrencia de la patología a pesar de afrentas narcisistas puras y qué puede pasar si la libido yoica se empobrece artificialmente con toxinas. También especula con la función del insomnio en la melancolía, especialmente en su dimensión económica, significando la pertinacia del Yo en la “imposibilidad de efectuar el recogimiento general de las investiduras que el dormir requiere”.³⁷

5.7.-El reverso de la melancolía: la manía.

El tercio final del artículo está dedicado al contrapunto de la melancolía, que es la manía, la peculiaridad de la enfermedad “más menesterosa de esclarecimiento”, aunque advierte el autor que hay casos de melancolía donde las recidivas se suceden sin atisbo de manía, y otros que efectivamente demuestran una “insania cíclica”.³⁸

“En la manía el yo tiene que haber vencido a la pérdida del objeto (o al duelo por la pérdida, o quizás al objeto mismo), y entonces queda disponible todo el monto de contrainvestidura que el sufrimiento dolido de la melancolía había atraído sobre sí desde el yo y había ligado. Cuando parte, voraz, a la búsqueda de nuevas investiduras de objeto, el maníaco nos demuestra también inequívocamente su emancipación del objeto que le hacía penar”.³⁹

³⁶ Íbid, p. 249.

³⁷ Íbid, p. 250: “El complejo melancólico se comporta como una herida abierta, atrae hacia sí desde todas las partes energías de investidura (que en las neurosis de transferencia hemos llamado “contrainvestiduras”) y vacía el yo hasta el empobrecimiento total; es fácil que se muestre resistente contra el deseo de dormir del yo”. La idea de la hemorragia libidinal y la *herida abierta* ya había aparecido ilustrada en el *Manuscrito G* (Cf. Freud, S., 1895b, p. 245).

³⁸ Íbid, p. 250. La investigación psicoanalítica permite explicar con mecanismos psíquicos la génesis de muchos procesos, pese a la tendencia de la época -en la clínica y en la psiquiatría clásica- a remitir a causas orgánicas o somáticas. Freud es valiente por plantear para la manía un proceso mental homólogo a la melancolía, idea que pudo encontrar en las *Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalítico de la locura maníaco-depresiva y estados adyacentes* de Abraham (1911), aunque él ya la había esbozado en el *Manuscrito D* de 1894a y el *Manuscrito G* de 1895b.

³⁹ Íbid, p. 252.

Aunque son más las dudas que arroja la explicación que certezas,⁴⁰ Freud extrae una razón económica para apoyar su teoría, que sustenta tanto en impresiones psicoanalíticas como en observaciones generales: todos los estados de júbilo y alegría - análogos en grado menor a la euforia maníaca- se identifican por ese gasto de energía libidinal que durante un tiempo, por presiones externas o a modo de hábito, el sujeto ha estado empleando en una determinada investidura (como el duelo por la pérdida o la identificación narcisista), hasta que ésta se vuelve superflua por cualquier motivo; entonces la libido queda libre y disponible para nuevas posibilidades de descarga, para otras investiduras.⁴¹

La interpretación de la manía consiste básicamente en la negación inconsciente de la pérdida melancólica del objeto, junto a una formación reactiva para hacer frente a tal pérdida, haciendo que la libido acumulada se emancipe del objeto resignado y parta rauda a investir indiscriminadamente nuevos objetos a los que devorar. El autor se muestra inseguro a la hora de definir cuál es la atadura de la que el maníaco se libera, y por eso duda entre hacerlo meramente reactivo a la pérdida del objeto, o extenderlo más allá del duelo por la pérdida, hasta alcanzar la victoria sobre “el objeto mismo”.⁴²

⁴⁰ Íbid, p. 252: “Este esclarecimiento suena verosímil, pero, en primer lugar, está todavía muy poco definido y, en segundo, hace añorar más preguntas y dudas nuevas que las que podemos nosotros responder. No queremos eludir su discusión, aun si no cabe esperar que a través de ella hallaremos el camino hacia la claridad”.

⁴¹ La propia dialéctica económica juega aquí a modo de péndulo. Los ejemplos citados son múltiples y cotidianos: el pobre que consigue dinero, la tarea que se corona con éxito, el problema que se resuelve y nos tranquiliza, incluso la borrachera alegre y desinhibida (*ibid*, p. 251). La sensación de *triunfo* es común en todos, y constituye la esencia de la manía para Freud.

⁴² Se puede entrever aquí un punto de partida de la futura obra de Melanie Klein sobre los mecanismos de la depresión y la manía, de la que fuera discípula y continuadora teórica de las relaciones objetales comenzadas por Abraham. De hecho, éste es de quien toma la idea general de que el maníaco “pasa por encima del complejo” en el cual se fija el melancólico, pero en lugar de incidir en lo destructivo, Freud insiste en la alegría y el triunfo (Cf. Pellion, F., 2003, *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial, p. 151).

5.8.-Duelo, melancolía y manía: el modelo económico y la tópica freudiana.

Por último Freud se hace la pregunta que cierra el círculo del esquema comparativo: ¿por qué no hay triunfo maníaco en el duelo normal?⁴³

Por un lado en el duelo el Yo logra desasirse del objeto aniquilado y “se deja llevar por la suma de satisfacciones narcisistas que le da el estar con vida”,⁴⁴ lo que significa que adquiere la capacidad de satisfacer necesidades a través de nuevas relaciones objetales. Como este proceso de desinversión y contrainversión es lento y paulatino, el gasto económico que requiere se va disipando a lo largo del tiempo. Sin embargo, surge la cuestión colateral de la tópica:

“¿Cuánto de los procesos psíquicos de la afección se juega todavía en las inversiones de objeto inconscientes que se resignaron, y cuánto dentro del yo, en el sustituto de ellas por identificación?”⁴⁵

Para que “la representación (cosa) inconsciente del objeto sea abandonada por la libido” -es decir, para que se produzca la desinversión completa del objeto resignado- ésta tiene también que retirarse de “las incontables representaciones singulares (huellas inconscientes)” que la configuran a modo de suma de partes. Este quite de la libido es necesariamente algo progresivo y lento, que funciona de alguna manera al modo sistémico o conexional, porque Freud explica que los recuerdos y raíces inconscientes que se activan son múltiples y dispares, y tienen que serlo para que el objeto perdido tenga significación relevante para el sujeto, luego sea “apto para causarle un duelo o una melancolía”.⁴⁶

⁴³ “El duelo normal vence sin duda la pérdida de objeto y mientras persiste absorbe de igual modo todas las energías del yo. ¿Por qué después que transcurrió no se establece también en él, limitadamente, la condición económica para una fase de triunfo? Me resulta imposible responder a esta objeción de improviso. Ella nos hace notar que ni siquiera podemos decir cuáles son los medios económicos por los que el duelo consume su tarea; pero quizá pueda valerme aquí una conjetura” (Freud, S., 1915d, o.c., p. 252). La conjetura trata de hilvanar, de una manera algo confusa pero brillante, el duelo y la melancolía con el mecanismo económico, y también con el funcionamiento tópico que hasta ahora había sido aparcado.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 253. La pregunta hace referencia a cómo se puede separar la relación objetual con el muerto, del objeto interno introyectado.

⁴⁶ *Ibid.* El proceso es común a uno y a otro, y conecta en cierto modo con las ideas acerca de las representaciones psíquicas de los objetos que Freud había esbozado en el *manuscrito E* de 1894b y sobre todo en el *manuscrito G* de 1895b.

Sin embargo, el objeto de la melancolía es ambivalente, a diferencia del del duelo, y por eso aquella surge en más circunstancias que éste. Tal ambivalencia, sea constitucional o traumática, significa que por su causa se van a urdir “una multitud de batallas parciales por el objeto; en ellas se enfrentan el odio y el amor, el primero pugna por desatar la libido del objeto, y el otro por salvar del asalto esa posición libidinal”.⁴⁷ Estos conflictos con el objeto, reprimidos y bloqueados en el inconsciente, son la causa primaria de que se desencadene la melancolía, cuya pérdida no es accesible a la conciencia y sí lo es en el caso del duelo, que cierra saludablemente el circuito de la desinvestidura y contrainvestidura de objetos. En la melancolía insiste Freud que “el amor se sustrae de la cancelación por su huida al interior del yo. Tras esta regresión de la libido, el proceso puede devenir consciente y se representa ante la conciencia como un conflicto entre una parte del yo y la instancia crítica”.⁴⁸

Así pues, se vuelve al punto de partida, a la diferencia fundamental entre duelo y melancolía: el sujeto puede vencer la pérdida del objeto, valorar “como premio el permanecer con vida” y resolver la ambivalencia aflojando la fijación libidinal al objeto y desvalorizándolo por el camino (“rebajándolo, por así decir, victimándolo”).⁴⁹ En definitiva, la persona puede liberarse del objeto agrediéndolo y culpándole a él del trauma y no sólo a sí mismo; o bien puede no hacerlo y caer en la melancolía. La solución a ésta vendría por una de las vías anteriores, que permita al Yo gozar de cierta satisfacción de reconocerse mejor que el objeto, digno y contento de seguir con vida.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 253. El autor piensa que tales conflictos sólo pueden situarse en el sistema Icc, en “el reino de las huellas mnémicas de cosa (a diferencia de las investiduras de palabra)”. El duelo también se juega en el inconsciente, pero los esfuerzos de desinvestidura en este caso prosiguen “el camino normal que atraviesa el Prcc hasta llegar a la conciencia. Este camino está bloqueado para el trabajo melancólico, quizás a consecuencia de una multiplicidad de causas o de la conjunción de éstas. La ambivalencia constitucional pertenece en sí y por sí a lo reprimido, mientras que las vivencias traumáticas con el objeto pueden haber activado otro (material) reprimido. Así, de estas batallas de ambivalencia, todo se sustrae de la conciencia hasta que sobreviene el desenlace característico de la melancolía” (*ibid.*, p. 254).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁹ *Ibid.*

5.9.-Conclusión: la regresión libidinal al narcisismo oral.

“Por más que aceptemos esta concepción del trabajo melancólico, ella no nos proporciona la explicación que buscábamos. Esperábamos derivar de la ambivalencia que reina en la afección melancólica la condición económica merced a la cual, una vez transcurrida aquella, sobreviene la manía; esa expectativa pudo apoyarse en analogías extraídas de otros diversos ámbitos, pero hay un hecho frente al cual debe inclinarse. De las tres premisas de la melancolía: pérdida de objeto, ambivalencia y regresión de la libido al yo, a las dos primeras las reencontramos en los reproches obsesivos tras acontecimientos de muerte. Ahí, sin duda, es la ambivalencia el resorte del conflicto, y la observación muestra que, expirado éste, no resta nada parecido al triunfo de una complejión maníaca.

Nos vemos remitidos, pues, al tercer factor como el único eficaz. Aquella acumulación de investidura antes ligada que se libera al término del trabajo melancólico y posibilita la manía tiene que estar en trabazón estrecha con la regresión de la libido al narcisismo. El conflicto en el interior del yo, que la melancolía recibe a canje de la lucha por el objeto, tiene que operar a modo de una herida dolorosa que exige una contrainvestidura grande en extremo. Pero aquí, de nuevo, será oportuno detenernos y posponer el ulterior esclarecimiento de la manía hasta que hayamos obtenido una intelección sobre la naturaleza económica del *dolor*, primero del corporal, y después del anímico, su análogo. Sabemos ya que la íntima trabazón en que se encuentran los intrincados problemas del alma nos fuerza a interrumpir, inconclusa, cada investigación, hasta que los resultados de otra puedan venir en su ayuda”.⁵⁰

Así termina *Duelo y melancolía*. Freud no se siente satisfecho con la investigación, quedan demasiados cabos sueltos y otros abortados por el momento. La ambivalencia no permite diferenciar entre melancolía y neurosis obsesiva, ni explicar por qué en esta última no aparece una fase maníaca cuando se resuelve el conflicto con el objeto. La clave de la melancolía estará en el factor exclusivo de ésta, que es la regresión libidinal al narcisismo oral. También hay que valorar la gravedad del sufrimiento del sujeto: “una herida dolorosa que exige una contrainvestidura grande en extremo”. La línea de investigación psicoanalítica sigue abierta en torno a la cuestión económica, que es la que más preocupa al autor; de hecho prevé que por ahí puedan rastrearse las pistas para explicar el inquietante fenómeno del dolor somático y anímico (análogos uno del otro), y encontrar nuevas claves del mecanismo de la manía y la melancolía. Los textos posteriores a *Duelo y melancolía* darán buena cuenta de ello.⁵¹

⁵⁰ Íbid, pp. 254-255.

⁵¹ Será en *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921, y sobre todo en *El problema*

económico del masoquismo de 1924, donde se revisen estos aspectos de la identificación como mecanismo sustituto de la pérdida del objeto y la ambivalencia. En Freud seguirá ejerciendo poderosa influencia el intercambio de ideas con Abraham y la obra paralela de éste, que en 1924 publica *Breve estudio del desarrollo de la libido considerado a la luz de los trastornos mentales*. El berlinés afirmaba la presencia clínica de un estado hipománíaco concomitante a muchos casos de duelo normal, equiparable a la reacción maníaca en los cuadros de melancolía (Cf. Sanfeliu, I., 2002, o.c., p. 241), algo que su maestro no tuvo datos empíricos para corroborar.

SEGUNDO CAPÍTULO: LA MELANCOLÍA EN FREUD DESPUÉS DE 1915.

1.-Los debates de la Sociedad Psicoanalítica de Viena: En paralelo a la redacción y publicación de los textos de Freud, en la Sociedad Psicoanalítica de Viena se sucedían las sesiones, más fructíferas si cabe a partir de la aparición de la *Introducción del narcisismo*. La sesión del 30 de diciembre de 1914 corrió a cargo de Viktor Tausk (1875-1919), con la ponencia titulada *Contribuciones a una exposición psicoanalítica de la melancolía*: en ella concluía identificando la libido auto-erótica -investidura del órgano y del cuerpo- con la libido narcisista -investidura del Yo-, y establecía que la melancolía estaba más ligada al cuerpo que al Yo, era más autoerótica que narcisista, aunque ambas formas estuvieran reunidas dentro de la misma tipología.¹ Tausk explicaba la manía como una escapatoria de la libido de la autoacusación.

También Paul Federn (1871-1950) destacó, en la sesión del 3 de febrero de 1915, que la melancolía no se manifiesta de forma aguda y brusca, sino por fases preliminares, mientras el sujeto trata de desplazar libidinalmente la depresión.² De esta manera, los melancólicos son personas insatisfechas que reaccionan a la masturbación con un estado depresivo ya desde edades tempranas.

Freud se carteaba también con Sándor Ferenczi (1873-1933), quien opinaba que la fijación melancólica indica una etapa intermedia entre la libido narcisista y la objetal, de modo que el duelo por la pérdida del objeto amado se transforma en duelo narcisista por la pérdida del Yo. Para Ferenczi la melancolía se caracteriza por ser una psicosis de introyección -del objeto en el Yo-, en contraste con la histeria cuyo mecanismo es el desplazamiento del objeto a otro, y la paranoia que proyecta el Yo sobre el mundo exterior.³

¹ Cf. Gutiérrez Terrazas, J., (2012): *Fallecimiento de Jean Laplanche*, descargado online de la web: www.revistaalter.com/revista/fallecimiento-de-jean-laplanche/956, consultado el 22/3/15. No obstante, a pesar de la identificación libidinal, el autor seguía distinguiendo la autopunición melancólica más autoerótica, de la parte sadomasoquista, y el erotismo anal más narcisista.

² *Ibid.*

³ Cf. Paris, M.L. (2000): "Mourning and Melancholia": The genesis of a text and a concept". *International Journal of Psychoanalysis*, 81, p. 680. Ferenczi piensa la melancolía como una alteración del mecanismo de introyección, que es a lo que Freud se refiere cuando explica que "la sombra del objeto cayó sobre el yo" (Freud, S., 1915d: "Duelo y melancolía", en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 246).

El autor de *Duelo y melancolía* recogerá asimismo en su obra una aportación de Otto Rank⁴ (1884-1939) y otra de Karl Landauer⁵ (1887-1945) sobre la catatonia.

2.-Revisión de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1915): Durante los meses de 1914-1915 y en paralelo a redactar *Duelo y melancolía*, Freud reedita esta obra publicada originariamente en 1905,⁶ pero en una línea más marcada por la perspectiva estructuralista y fantasmática que ha ido concibiendo durante este tiempo -ayudado por el material clínico paralelo del caso del *hombre de los lobos* -: la sexualidad del niño deja de tener un prototipo orgánico para convertirse en una psicosexualidad, esto es, una sexualidad vinculada al fantasma -a la estructura de la fantasía- y por tanto al inconsciente.⁷

En esta edición de 1915 se añaden varios pasajes al texto original para perfilar el modelo de identificación que Freud viene elaborando, en torno a la teoría del desarrollo libidinal. Véase el siguiente donde brevemente se explica que “la primera organización sexual pregenital es la *oral* o si se prefiere *canibólica*”:

“La actividad sexual no se ha separado todavía de la nutrición, ni se han diferenciado opuestos dentro de ella. El objeto de una actividad es también el de la otra; la meta sexual consiste en la *incorporación* del objeto, el paradigma de lo que más tarde, en calidad de *identificación*, desempeñará un papel psíquico tan importante”.⁸

⁴ Respecto a que la elección del objeto melancólico se ha cumplido sobre una base narcisista, y el sustituto del amor de objeto por identificación es un mecanismo importante para las afecciones narcisistas (Cf. Zubiri, M., 2010: “La falla de la organización melancólica: la adicción al dolor físico y otras formas”, en *Revista de la APM*, 59, p. 146).

⁵ Tomando un caso clínico de 1914 que constituye un ejemplo melancólico de cómo las catexias de objeto son sustituidas por investiduras narcisistas del Yo (Cf. Paris, M.L., 2000, o.c., p. 683).

⁶ De hecho la reeditaría en 5 ocasiones: 1910, 1915, 1920, 1922 y 1925, en todas ellas –salvo la penúltima- añadiendo agregados, a veces extensos, y efectuando leves modificaciones a lo ya escrito.

⁷ Esta psicosexualidad se pensará cada vez más desde un modelo endogenista, de donde emergen los fantasmas originarios que luego se generalizan en el inconsciente, y donde el entorno tiene más tendencia a la autoconservación y es relativamente menos sexual (Cf. Gutiérrez Terrazas, 2012, o.c.).

⁸ Freud, S. (1905): “Tres ensayos de teoría sexual” (reeditados en 1915), en *Obras Completas*, VII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 180, cursivas originales. La fase oral –la incorporación del objeto, por medio de la devoración- se erige así en el paradigma de las identificaciones posteriores del sujeto.

3.-Conferencias de introducción al psicoanálisis (1917): El mismo año que publica *Duelo y melancolía* el autor dicta estas conferencias donde se hace mención explícita a la melancolía en dos de ellas:

- en la 28ª, titulada *la terapia analítica*, rememora una cita muy similar a la del escrito *Sobre psicoterapia* de 1904,⁹ respecto a los casos difíciles de psicosis maníaco-depresiva donde se inicia tratamiento psicoanalítico y se culpa a éste de la siguiente fase maníaca que sucede en el cuadro.¹⁰
- y antes en la 26ª, denominada con acierto *la teoría de la libido y el narcisismo*, Freud recapitula brevemente toda la teoría metapsicológica descubierta hasta el momento, y en lo tocante a la melancolía expone en un párrafo la sinopsis de *Duelo y melancolía*.¹¹ Acto seguido, Freud dice lo siguiente:

“Acerca de las formas periódicas y cíclicas de la melancolía, puedo comunicarles algo que ustedes escucharán sin duda con gusto. En efecto, en circunstancias favorables es posible -hice dos veces la experiencia-, mediante un tratamiento analítico realizado en los períodos intermedios libres, prevenir el retorno de ese estado, ya sea en el mismo talante o en el contrapuesto. Así se averigua que también en el caso de la melancolía y la manía se trata de una manera particular de tramitar un conflicto cuyas premisas coinciden enteramente con las de las otras neurosis”.¹²

⁹ Freud, S. (1904): “Sobre psicoterapia”, en *Obras Completas*, VII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 254-255; véase *supra* epígrafe 1.10.

¹⁰ “Y si una enferma que ya había pasado por cuatro ciclos de depresión y manía iniciaba tratamiento conmigo durante una pausa tras la melancolía, y tres semanas después se encontraba de nuevo al comienzo de una manía, todos los miembros de la familia, pero también la alta autoridad médica llamada a consulta, quedaban convencidos de que el reciente ataque no era sino la consecuencia del análisis ensayado con ella”. (Freud, S., 1917: “Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III. Doctrina general de las neurosis”, en *Obras Completas*, XVI. Buenos Aires: Amorrortu, p. 420).

¹¹ “Como en el caso de la paranoia, también en el de la melancolía (de la cual, por lo demás, se describen muy diversas formas clínicas) hemos hallado un lugar en el que es posible echar una mirada a la estructura interna de la afección. Hemos conocido que los autorreproches con que estos melancólicos se martirizan de la manera más inmisericorde están dirigidos, en verdad, a otra persona, al objeto sexual, a quien han perdido o se les ha desvalorizado por culpa de ella. De ahí pudimos inferir que el melancólico ha retirado, es cierto, su libido del objeto, pero que, por un proceso que es preciso llamar “identificación narcisista”, ha erigido el objeto en el interior de su propio yo; por así decir, lo ha proyectado sobre el yo. Aquí solo puedo trazarles un cuadro ilustrativo, no darles una descripción ordenada en sentido tópicodinámico. Y bien: el yo propio es tratado entonces como lo sería el objeto resignado, y sufre todas las agresiones y manifestaciones de venganza que estaban reservadas a aquel. También la inclinación de los melancólicos al suicidio se vuelve más comprensible si se reflexiona en que la ira del enfermo recae de un golpe sobre el yo propio y sobre el objeto amado-odiado. En el caso de la melancolía, como en el de otras afecciones narcisistas, sale a la luz de manera muy marcada un rasgo de la vida afectiva que desde Bleuler solemos designar como *ambivalencia*. Mentamos así el hecho de que se dirijan a una misma persona sentimientos contrapuestos, de ternura y de hostilidad” (*ibid*, pp. 388-389, cursiva original).

¹² *Íbid*, p. 389.

La equiparación *entera* del conflicto de la melancolía con las premisas de las neurosis será revisada en *Neurosis y psicosis* de 1923, cuando el autor le otorgue a la melancolía un estatus específico separado de las neurosis transferenciales.¹³

4.-Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra (1919): El V Congreso Psicoanalítico Internacional incluyó un debate acerca del psicoanálisis de las neurosis de guerra,¹⁴ con varias ponencias que luego fueron publicadas con esta breve introducción de Freud. En ella hace mención a las llamadas “neurosis narcisistas” como una nueva tipología que se escapa de las neurosis transferenciales, y expone la contrariedad surgida al respecto durante ese tiempo:

“La doctrina de la etiología sexual de las neurosis, o como preferimos decir, la teoría de la libido referida a ellas, se formuló en su origen sólo para las neurosis de transferencia en condiciones de paz, y es fácil comprobarla en éstas aplicando la técnica analítica. Pero ya tropieza con dificultades cuando se quiere aplicarla a otro grupo de neurosis que hemos reunido bajo el nombre de “narcisistas”. En el fondo, una *dementia praecox*, una paranoia, una melancolía constituyen un material harto inapropiado para demostrar la teoría de la libido (...) Sólo mediante la formulación y el manejo de una “libido narcisista”, es decir, de una medida de energía sexual que depende del yo mismo y se sacia en él como por lo común sólo lo hace en el objeto, se consiguió extender la teoría de la libido también a las neurosis narcisistas”.¹⁵

¹³ Véase el epígrafe 8 más adelante.

¹⁴ Tuvo lugar en Budapest los días 28 y 29 de septiembre de 1918, semanas antes del fin de la guerra. Participaron en el simposio S. Ferenczi, K. Abraham y E. Simmel, más E. Jones que añadió posteriormente un trabajo suyo sobre el mismo tema (ya que no pudo trasladarse por ser británico y no pertenecer a las potencias centrales).

¹⁵ Freud, S. (1919a): “Introducción a *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen* (simposio sobre las neurosis de guerra)”, en *Obras Completas*, XVII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 207, cursiva original. La mención más prolija a la melancolía habrá de esperar a la elaboración de estos conceptos que se realiza en 1923.

5.-Lo ominoso (1919): Freud desarrolla en este texto ideas acerca de la representación del doble, que es la figura emblemática de lo siniestro -lo ominoso-, en tanto es residuo del narcisismo primario.¹⁶ La presencia del doble es el resultado de una identificación narcisista que sitúa al Yo ajeno en el lugar del propio, generando un sentimiento por el que el sujeto se siente protegido y defendido frente al dolor; pero al evolucionar el psiquismo y superarse el narcisismo primario, el doble cambia de signo y pasa a ser algo “ominoso” que anuncia la muerte, la angustia, y este es el significado que permanece durante la edad adulta.¹⁷

En su caso, el melancólico teme que los designios malvados y terribles que anticipa puedan llegar a cumplirse, y por eso tiene muy presente la influencia de este doble ominoso sobre el Yo: reproduce conscientemente el mismo poder que tiene la “conciencia moral” para perseguirle y castigarle.¹⁸ Lo ominoso se identifica asimismo con lo *demoníaco* de la compulsión de repetición, cuando se derrumba la idealización narcisista de los padres poderosos y aparece la ambivalencia:

“En lo inconciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición*, que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio del placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su discurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar esa compulsión interior de repetición”.¹⁹

¹⁶ Cf. Aduriz, S., (2010): “La sombra del objeto: inquietante extrañeza en la melancolía”, en *Revista de la APM*, 59, p. 75.

¹⁷ “La representación del doble no necesariamente es sepultada junto con ese narcisismo inicial; en efecto, puede cobrar un nuevo contenido a partir de los posteriores estadios de desarrollo del yo. En el interior de éste se forma poco a poco una instancia particular que puede contraponerse al resto del yo, que sirve a la observación de sí y a la autocrítica, desempeña el trabajo de la censura psíquica y se vuelve notoria para nuestra conciencia como “conciencia moral”. El hecho de que exista una instancia así, que puede tratar como objeto al resto del yo; vale decir, el hecho de que el ser humano sea capaz de observación de sí, posibilita llenar la antigua representación del doble con un nuevo contenido y atribuirle diversas cosas, principalmente todo aquello que aparece ante la autocrítica como perteneciente al viejo narcisismo de la época primordial”. (Freud, S., 1919b: “Lo ominoso”, en *Obras Completas*, XVII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 235).

¹⁸ Por eso guarda también relación con las representaciones de la divinidad que cada sujeto aloja en su mente, y la medida en la que estas imágenes son protectoras bienhechoras y/o castradoras inclementes. La segunda parte de la tesis doctoral profundizará en la influencia de tales imágenes en el registro del deseo del sujeto, si se atienen a la mera gratificación pulsional o transforman el Yo en un ideal mejor, amado y no sólo temido. Véase al respecto el primer epígrafe de la segunda parte, dedicado al pensamiento de A. Vergote.

¹⁹ *Ibid*, p. 238, cursivas originales. La mención a la pulsión de muerte, bajo otro nombre, aquí se limita a enumerar algunas de sus manifestaciones, que serán convenientemente desarrolladas en la importante obra publicada al año siguiente, *Más allá del principio del placer*.

Como todo afecto vivido muda en angustia cuando es reprimido por el inconsciente, y desde allí puja por regresar a la conciencia, toda posibilidad que genere angustia será justamente lo ominoso, aunque resulte indiferente si su origen es placentero o persecutorio.²⁰ La ambivalencia reprimida del objeto de amor se torna en angustia inconsciente y toma formas punitivas, las cuales el melancólico dirige contra el Yo.²¹

6.-Psicología de las masas y análisis del yo (1921): Esta obra continúa la explicación del mecanismo de la melancolía donde se había dejado en 1915: el conflicto entre el Yo y una parte suya escindida, denominaba entonces conciencia moral, que criticaba al Yo identificado con el objeto perdido. Ahora Freud llamará a la “instancia crítica” *ideal del yo*, y la dotará de las siguientes funciones: autoobservación, conciencia moral, censura onírica y agente principal en la represión.²²

El Yo del melancólico es sojuzgado por el objeto exterior introyectado, de una manera paralela pero inversa al caso del enamorado, presa también y esclavo de su objeto de amor. Pero la condena del melancólico es angustiosa, ambivalente, y en grado extremo el sujeto podrá llegar al suicidio como único modo de matar al objeto maligno introyectado. Freud afirma que en estos casos el objeto ha devorado, o como mínimo parasitado, al Yo -tanto en el melancólico como en el enamorado-; el objeto sobrevive a costa de una hemorragia narcisista. De hecho, reitera el autor que este objeto perdido e introyectado ocupa plenamente el lugar del Ideal del yo, y por consiguiente dicta la moral al sujeto, ejerce la censura y autorreproche sobre las representaciones e impulsos, e introduce al psiquismo en una dinámica de corte sádico / masoquista.²³

²⁰ Íbid, p. 240.

²¹ Esta ambivalencia se presenta como una pérdida, pero ya existía antes de la pérdida por el vínculo intrapsíquico que se tenía con el objeto. Al Yo lo reemplaza un ideal, y la sombra del objeto que cae sobre el Yo es, por una parte, el doble ideal que ha tomado posesión del Yo (Cf. Aduriz, S., 2010, o.c., p. 78).

²² Cf. Freud, S. (1921): “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 103. Refiere que es la instancia heredera del narcisismo primitivo, en el cual el Yo infantil se bastaba a sí mismo y paulatinamente iba tomando, de las influencias del medio y los objetos exteriores, las exigencias que estos objetos planteaban al Yo y que éste no podía satisfacer. De manera que cuando el sujeto llegaba a hallarse descontento de sí mismo, podía encontrar satisfacción en el Ideal del yo, en lugar del Yo mismo, que es justamente lo que le ocurre al melancólico.

²³ Íbid, p. 107.

Freud piensa las limitaciones de este mecanismo, y en este sentido menciona que “sería también concebible que la división del ideal del yo respecto del yo no se soportase de manera permanente, y tuvieran que hacerse involuciones temporarias. A pesar de todas las renunciaciones y restricciones impuestas al yo, la regla es la infracción periódica de las prohibiciones”;²⁴ esto es: la escapatoria de la manía.

“Ahora bien, el ideal del yo abarca la suma de todas las restricciones que el yo debe obedecer, y por eso la suspensión del ideal no podría menos que ser una fiesta grandiosa para el yo, que así tendría permitido volver a contentarse consigo mismo. Siempre se produce una sensación de triunfo cuando en el yo algo coincide con el ideal del yo. Además, el sentimiento de culpa (y el sentimiento de inferioridad) puede comprenderse como expresión de la tensión entre el yo y el ideal.

Es sabido que hay seres humanos en quienes el talante, como sentimiento general, oscila de manera periódica desde un desmedido abatimiento, pasando por cierto estado intermedio, hasta un exaltado bienestar; y estas oscilaciones, además, emergen con diversos grados de amplitud, desde las apenas registrables hasta las extremas, que, como melancolía y manía, se interponen de manera sumamente martirizadora o perturbadora en la vida de las personas afectadas”.²⁵

Aparece así en la metapsicología un perfil más elaborado para dar cuenta de la psicosis maníaco-depresiva y de los sujetos ciclotímicos: son individuos oscilantes en su estado de ánimo porque el Yo se rebela periódicamente contra el Ideal del yo; el maníaco es aquel que, por un espacio de tiempo, triunfa sobre el ideal y lo rebaja hasta igualarlo al Yo. No obstante, el autor admite que ignora el mecanismo por el que una manía sustituye a una melancolía, cuándo y a qué pacientes les ocurre.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 124. Lo compara con los ciclos de sueño y vigilia, que pueden leerse como si el sueño fuera una regresión del inconsciente al estadio intrauterino, ante los excesos insoportables que suponen la vigilia y la vida activa. También establece la analogía con los ciclos de normas y transgresiones observados por la antropología y la sociología (como los carnavales que preceden a la cuaresma, los casos de orgías, fiestas saturnales, etc.).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ “El fundamento de estas oscilaciones espontáneas del talante es, pues, desconocido; nos falta toda intelección del mecanismo por el cual una melancolía es relevada por una manía” (*ibid.*, p. 125).

7.-El yo y el ello (1923): En este artículo Freud incorpora definitivamente el Ideal del yo de 1921 en la instancia tónica que bautiza como Superyó, la tercera de las instancias psíquicas de la segunda tónica (Ello – Yo – Superyó).²⁷ El autor mantiene muchos postulados avanzados anteriormente: la identificación primaria con los padres “a primera vista, no parece el resultado ni el desenlace de una investidura de objeto: es una identificación directa e inmediata (no mediada), y más temprana que cualquier investidura de objeto”.²⁸ Mas ahora da un paso al frente y constata la generalidad del mecanismo forjador del *carácter del yo*:

“Habíamos logrado esclarecer el sufrimiento doloroso de la melancolía mediante el supuesto de que un objeto perdido se vuelve a erigir en el yo, vale decir, una investidura de objeto es relevada por una identificación. En aquel momento, empero, no conocíamos toda la significatividad de este proceso y no sabíamos ni cuán frecuente ni cuán típico es. Desde entonces hemos comprendido que tal sustitución participa en considerable medida en la conformación del yo, y contribuye esencialmente a producir lo que se denomina su *carácter*”.²⁹

Es decir, la instancia del Yo se constituye desde el principio en base a introyecciones masivas de objetos externos -objetos sexuales, que en el comienzo son objetos parentales-, y por tanto el Yo no es algo primario en el sujeto -como sí lo es el Ello-, sino secundario y forjado por identificaciones narcisistas con los objetos perdidos. Véase cómo continúa el párrafo:

“Al comienzo de todo, en la fase primitiva oral del individuo, es por completo imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación. Más tarde, lo único que puede suponerse es que las investiduras de objeto parten del ello, que siente las aspiraciones eróticas como necesidades. El yo, todavía endeble al principio, recibe noticia de las investiduras de objeto, les presta su aquiescencia o busca defenderse de ellas mediante el proceso de la represión.

Si un tal objeto sexual es resignado, porque parece que debe serlo o porque no hay otro remedio, no es raro que a cambio sobrevenga la alteración del yo que es preciso describir como erección del objeto en el yo, lo mismo que en la melancolía; todavía no nos resultan familiares las

²⁷ Cf. Freud, S. (1923a): “El yo y el ello”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 37.

²⁸ *Ibid*, p. 33: “Empero, las elecciones de objeto que corresponden a los primeros períodos sexuales y atañen a padre y madre parecen tener su desenlace, si el ciclo es normal, en una identificación de esta clase, reforzando de ese modo la identificación primaria”. Es decir, que las nuevas investiduras de objeto, secundarias, remiten a las identificaciones primarias, y por tanto al mismo mecanismo que subyace a la melancolía, como se tratará a continuación en el texto.

²⁹ *Ibid*, pp. 30-31, cursiva original.

circunstancias de esta sustitución. Quizás el yo, mediante esta introyección que es una suerte de regresión al mecanismo de la fase oral, facilite o posibilite la resignación del objeto. Quizás esta identificación sea en general la condición bajo la cual el ello resigna sus objetos. Como quiera que fuese, es este un proceso muy frecuente, sobre todo en fases tempranas del desarrollo, y puede dar lugar a esta concepción: *el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto*”.³⁰

Freud generaliza así el mecanismo de la melancolía para hacerlo forjador del *carácter del Yo*: no es sólo ya un mecanismo de patología, sino el germen dinámico y económico de la normalidad psíquica, que se constituye de una manera extrínseca, tomando caracteres de los objetos parentales, despojándolos de investidura y convirtiéndolos en objetos internos.³¹

En 1923 Freud añade que en la melancolía el Yo no interpone ningún veto al Superyó, sino que directamente se considera culpable y se somete al castigo designado. El Superyó, cuyo núcleo proviene de las identificaciones regresivas con los objetos sepultados tras el complejo de Edipo, se ha apoderado de todo el sadismo y trata al Yo como al objeto odiado, y el sujeto grave puede encontrar salvación únicamente en el suicidio.³²

“Ahora bien ¿cómo es que en la melancolía el superyó puede convertirse en una suerte de cultivo puro de las pulsiones de muerte?”³³ El autor señala que esta instancia es *hipermoral*, y por eso se vuelve tan cruel como el Ello; empero, cuanto más limita el sujeto su agresión hacia fuera, más severo la dirige a sí mismo y la torna al Ideal del yo, y por consiguiente más estricto y sádico se inclina este ideal para acusar al Yo:³⁴

³⁰ Íbid, p. 31, cursivas nuestras. Varias de estas ideas se habían esbozado ya en Freud, S. (1914): “Introducción del narcisismo”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 72-76, y aquí reciben su formulación decisiva.

³¹ La confusión inicial entre libido objetual y narcisista -entre investiduras de objeto e identificaciones- se resuelve paulatinamente a favor de estas últimas, en un proceso análogo al funcionamiento melancólico, pero sin llegar al extremo patológico de la hemorragia del Yo. El autor menciona la “regresión al mecanismo de la fase oral, que facilita o posibilite la resignación del objeto”, esto es, la sustitución de la investidura objetual por la identificación interna, el mecanismo del que Abraham fue descubridor. La fase oral se perfila cada vez más en la metapsicología freudiana, y con ella el correlato de la clínica melancólica, verdadero espejo en el que mirar la psicología humana.

³² Cf. Aduriz, S., 2010, o.c., p. 79.

³³ Freud, S., 1923a, o.c., p. 54.

³⁴ Íbid, p. 55: “Llegado a este punto, no puedo seguir elucidando estas constelaciones sin introducir un supuesto nuevo. El superyó se ha engendrado, sin duda, por una identificación con el arquetipo paterno. Cualquier identificación de esta índole tiene el carácter de una desexualización o, aún,

“Hay dos caminos por los cuales el contenido del ello puede penetrar en el yo. Uno es el directo, el otro pasa a través del ideal del yo; y acaso para muchas actividades anímicas sea decisivo que se produzcan por uno u otro de estos caminos. El yo se desarrolla desde la percepción de las pulsiones hacia su gobierno sobre éstas, desde la obediencia a las pulsiones hasta su inhibición. En esta operación participa intensamente el ideal del yo, siendo, como lo es en gran parte, una formación reactiva contra los procesos pulsionales del ello. *El psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista progresiva del ello.* Pero por otra parte vemos a este mismo yo como una pobre cosa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó”.³⁵

En la melancolía la angustia de muerte es precisamente “la angustia del yo frente al superyó –la angustia de la conciencia moral-”.³⁶ El Yo se resigna a sí mismo, se deprime y empobrece, y la hemorragia reduce en gran medida la investidura del propio Yo porque -no siendo amado por el ideal- no puede nutrirse del narcisismo saludable y tener significado por sí mismo.³⁷ Esta línea Freud la proseguirá en 1924 profundizando en el significado económico del masoquismo.

8.-Neurosis y psicosis (1923): Este texto completa el desarrollo teórico previo, explicitando la nueva estructuración de la segunda tópica freudiana en relación a las formas de presentación clínica de la patología, y al lugar que le corresponde a cada instancia psíquica (en particular, el Superyó). La melancolía se encuadra en la nueva categoría independiente de la *psiconeurosis narcisista*:

de una sublimación. Y bien, parece que a raíz de una tal trasposición se produce también una desmezcla de pulsiones. Tras la sublimación, el componente erótico ya no tiene más la fuerza para ligar toda la destrucción aleada con él, y esta se libera como inclinación a la agresión y destrucción. Sería de esta desmezcla, justamente, de donde el ideal extrae todo el sesgo duro y cruel del imperioso deber-ser”. Así pues, la distinción y canalización entre libido y pulsión de muerte no es estrictamente dualista, sino más bien confusa.

³⁵ Íbid, p. 56, cursivas nuestras. La clave reside en reconocer la relación fluida entre Ello y Superyó, aliados sádicos que se descargan sobre el mismo objeto resignado: “(el yo) no se mantiene neutral entre las variedades de pulsiones. Mediante su trabajo de identificación y de sublimación presta auxilio a las pulsiones de muerte para dominar a la libido, pero así cae en el peligro de devenir objeto de las pulsiones de muerte y de sucumbir él mismo” (*ibid*, p. 57).

³⁶ Íbid, p. 58.

³⁷ Cf. Adúriz, S, 2010, o.c., p. 79. No obstante, aprecian Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sáenz (Cf. 2000: *Depresión y subjetividad. Tesis*. Universidad Nacional de Mar del Plata, p. 6) que “si establecemos que en la melancolía hay una desmezcla pulsional, y que el Ello se encuentra bajo el dominio de la pulsión de muerte, tenemos aquí otro recorrido teórico que nos permitiría volver a pensar en aquella falla en el proceso de unificación narcisista, lo que nos llevaría a cuestionar nuevamente el postulado de Freud según el cual en la melancolía habría una fijación al objeto de amor”.

“En todas las formas de enfermedad psíquica debería tomarse en cuenta la conducta del superyó, cosa que no se ha hecho todavía. Empero, podemos postular provisionalmente la existencia de afecciones cuya base se encuentre un conflicto entre el yo y el superyó. El análisis nos da cierto derecho a suponer que la melancolía es un paradigma de este grupo, por lo cual reclamaríamos para estas perturbaciones el nombre de “psiconeurosis narcisistas”. Y en verdad no desentonaría con nuestras impresiones que hallásemos motivos para separar de las otras psicosis estados como el de la melancolía. Pero entonces nos percatamos de que podríamos completar nuestra simple fórmula genética, sin desecharla. La neurosis de transferencia corresponde al conflicto entre el yo y el ello, la neurosis narcisista al conflicto entre el yo y el superyó, la psicosis al conflicto entre el yo y el mundo exterior. Es verdad que a primera vista no sabemos decir si hemos obtenido efectivamente intelecciones nuevas o sólo hemos enriquecido nuestro acervo de fórmulas. Pero yo opino que esta posibilidad de aplicación por fuerza nos dará coraje para seguir teniendo en vista la articulación propuesta del aparato anímico en un yo, un superyó y un ello”.³⁸

9.-El problema económico del masoquismo (1924): Se considera la obra freudiana más importante desde *Duelo y melancolía* que trata los mecanismos implicados en la clínica depresiva.³⁹ El autor aborda la inserción de las formas clínicas del sadismo y el masoquismo en el juego de las dos pulsiones antitéticas: a la pulsión erótica de vida se le suma el oscuro fenómeno, inextricable y trágico, de la pulsión de muerte, y las manifestaciones sádicas y masoquistas van a revelarse como ejemplos patentes de la mezcla o fusión de ambos impulsos.⁴⁰

Dice Freud que la base de la moral culposa es el masoquismo erógeno, un fenómeno siempre inconsciente, a diferencia del sadismo que se deja aflorar a la conciencia.⁴¹ El masoquismo erógeno se resume en encontrar placer en el dolor, como resultado de la doma de la pulsión de muerte -que ha de entenderse básicamente como

³⁸ Freud, S. (1923b): “Neurosis y psicosis”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 157-158.

³⁹ Si bien Freud no menciona explícitamente la melancolía en el texto, pero sí se refiere reiteradamente a ella –tanto como a la neurosis obsesiva- por el fenómeno de los autorreproches y el sufrimiento autoinfligido por el sujeto a sí mismo.

⁴⁰ Es el caso concreto de la moralidad, y dentro de ésta la de corte masoquista, la conciencia de la culpabilidad inconsciente que para Freud es en sí misma patológica, la cual describe certeramente en la frase: “el verdadero masoquista ofrece su mejilla toda vez que se presenta la oportunidad de recibir una bofetada” (Freud, S., 1924a, “El problema económico del masoquismo”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 171). Debe recordarse que este mismo año de 1924 Abraham publicaba su obra culminante *Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales* donde trata de las mismas materias, y que será abordada en la tesis en el último apartado de este mismo epígrafe.

⁴¹ *Ibid*, pp. 174-175.

la tendencia psíquica de regresar al estado inorgánico- por la libido. El Superyó es representante a la par del Ello y de los objetos parentales resignados, y por consiguiente la moral individual procede por introyección de los padres y de la sociedad. La conciencia moral nace en el sujeto por la superación y la desexualización del complejo de Edipo; proceso complejo tratado en obras previas⁴² y retomado con referencias a las funciones del tabú, la represión de los impulsos incestuosos, la castración y la identificación con los objetos materno y paterno:

“Si ya tenemos dicho que el yo encuentra su función en conciliar entre sí, en reconciliar, las exigencias de las tres instancias a las que sirve, podemos agregar que también para esto tiene en el superyó el arquetipo a que puede aspirar. *En efecto, este superyó es el subrogado tanto del ello como del mundo exterior.* Debe su génesis a que los primeros objetos de las mociones libidinosas del ello, la pareja parental, fueron introyectados en el yo, a raíz de lo cual el vínculo con ellos fue desexualizado, experimentó un desvío de las metas sexuales directas. Sólo de esta manera se posibilitó la superación del complejo de Edipo. Ahora bien, el *superyó conservó caracteres esenciales de las personas introyectadas*: su poder, su severidad, su inclinación a la vigilancia y al castigo. Como he señalado en otro lugar, es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la desmezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el yo. Ahora el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela. De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo”.⁴³

Así, el masoquismo moral cumple la función necesaria de sexualizar de nuevo la *eticidad*, contribuye a reanimar el complejo de Edipo y provoca una regresión libidinal a éste desde la moral: como dice el autor, “crea la tentación de un obrar “pecaminoso” que después tiene que ser expiado con los reproches de la conciencia moral sádica (como en tantos tipos rusos de carácter) o con el castigo del destino, ese gran poder parental”.⁴⁴ La destrucción que retorna al Yo desde el mundo exterior -reprimida por la

⁴² Cf. Freud, S., 1921, o.c., p. 107; Freud, S., 1923a, o.c., pp. 54-55.

⁴³ Freud, S., 1924a, o.c., pp. 172-173, cursivas nuestras. “De este modo, como ya fue conjeturado en un sentido histórico, el complejo de Edipo demuestra ser la fuente de nuestra eticidad individual (moral)” (*ibid*, p. 173).

⁴⁴ *Ibid*, p. 175: “Para provocar el castigo por parte de esta última subrogación de los progenitores, el masoquista se ve obligado a hacer cosas inapropiadas, atrabajar en contra de su propio beneficio, destruir las perspectivas que se le abren en el mundo real y, eventualmente, aniquilar su propia existencia real”. El mecanismo explica los fenómenos clínicos de la “necesidad de castigo” (o “sentimiento de culpa inconciente”) y la “reacción terapéutica negativa” (*ibid*, pp. 171-172), y también la dialéctica económica de “la sofocación cultural de las pulsiones” (tesis de *El malestar en la cultura* de 1930), que impide al individuo utilizar en la vida una gran parte de los componentes destructores y sádicos endógenos, en beneficio de la sociedad (*ibid*, p. 175). Del mismo modo, se puede comprender que

cultura- es también acogida desde el Superyó como una obligación moral, como una instrucción propia del Ideal del yo; de modo que el sadismo del Superyó y el masoquismo del Yo se complementan y provocan las mismas consecuencias:

“Opino que sólo así es posible comprender que de la sofocación de las pulsiones resulte –con frecuencia o en la totalidad de los casos- un sentimiento de culpa, y que la conciencia moral se vuelva más severa y susceptible cuanto más se abstenga la persona de agredir a los demás. De un individuo que sabe, acerca de sí mismo, que suele evitar agresiones culturalmente indeseadas, cabría esperar que por esa razón tuviera buena conciencia y vigilara su yo con menor desconfianza. Lo habitual es presentar las cosas como si el reclamo ético fuera primario y la renuncia de lo pulsional su consecuencia. Pero así queda sin explicar el origen de la eticidad. En realidad, parece ocurrir lo inverso; la primera renuncia de lo pulsional es arrancada por poderes exteriores, y es ella la que crea la eticidad, que se expresa en la conciencia moral y reclama nuevas renunciaciones de lo pulsional”.⁴⁵

Al melancólico -como al obsesivo- le ha ocurrido que en la primera infancia la figura materna no le ha presentado los objetos del mundo exterior como deseables, para que el bebé pudiera apoderarse de ellos y desviar así el sadismo, y tampoco ha sido lo suficientemente transmisora de la espera y la paciencia para canalizar la pulsión por la vía del deseo erótico. El masoquismo erógeno se acomoda en el psiquismo como el único remedio para ligar el sufrimiento psíquico y somático en una forma precaria y ambivalente de vivir, lo que resulta clave para entender la melancolía.⁴⁶

esta parte rechazada del impulso de destrucción repercute en el Yo en forma de intensificación del masoquismo, cuyo mejor ejemplo clínico es la mortificación melancólica.

⁴⁵ *Ibid*, pp. 175-176.

⁴⁶ Cf. Adúriz, S., 2010, o.c., p. 81. Bajo la aparente instalación de la muerte melancólica en el lugar de la vida (como si una suplantara a la otra sus funciones), sólo el masoquismo permanece como testimonio de la sexualidad, que subyace erógenamente al conflicto agresivo del Superyó contra el Yo del sujeto (Cf. Carrión, A., Hernández, M., Lara, F.J. & cols., 2010: “Adolescencia y funcionamiento melancólico”, en *Revista de la APM*, 59, p. 189).

10.-La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis (1924): En continuación expositiva con el texto de *Neurosis y psicosis* de 1923, Freud diferencia unas de otras porque en las primeras domina la realidad, y en las segundas es el Ello quien impone su criterio y los procesos primarios inconscientes prevalecen sobre los secundarios.⁴⁷ En las neurosis se evita y reprime la realidad, y se fracasa en esta represión; en las psicosis se niega directamente la realidad, la cual se sustituye o inventa -en propiedad se transforma- de una forma alucinatoria.⁴⁸

11.-31ª Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica (1933): Esta conferencia integra prácticamente todos los desarrollos previos de la segunda tópica y la teoría de la identificación en una exposición clara y directa: “Se nos impone un cuadro patológico que ilustra de manera patente la severidad, hasta la crueldad, de esa instancia, así como las mudanzas de su vínculo con el yo. Me refiero al estado de la melancolía, más precisamente del ataque melancólico, del cual ustedes sin duda habrán oído bastante aunque no sean psiquiatras”.⁴⁹ El párrafo continúa ofreciendo una síntesis cabal del fenómeno:

“El rasgo más llamativo de esta enfermedad, acerca de cuya causación y mecanismo sabemos muy poco, es el modo en que el superyó -digan ustedes sólo para sí: la conciencia moral- trata al yo (...) El superyó aplica el más severo patrón moral al yo que se le ha entregado inerte, y hasta subroga la exigencia de la moralidad en general; así, aprehendemos con una mirada que nuestro sentimiento de culpa moral expresa la tensión entre el yo y el superyó (...) En efecto, transcurrido cierto número de meses el alboroto moral pasa, la crítica del superyó calla, el yo es rehabilitado y vuelve a gozar de todos los derechos humanos hasta el próximo ataque. Y aun en muchas formas de la enfermedad se produce en los períodos intermedios algo contrario; el yo se encuentra en un estado de embriaguez beatífica, triunfa como si el superyó hubiera perdido toda fuerza o hubiera confluído con el yo, y este yo liberado, maníaco, se permite de hecho, desinhibidamente, la satisfacción de todas

⁴⁷ Cf. Freud, S. (1924b): “La pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 193.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 194-195. Freud no menciona en ningún momento en este artículo a la melancolía, ni especifica por tanto de qué modo ésta se relacionaría como entidad clínica con cada una de las estructuras desarrolladas, cuando en *Neurosis y psicosis* (1923b) había establecido para ella una taxonomía exclusiva respecto a neurosis y psicosis. En las *psiconeurosis narcisistas* se puede entender que es la instancia autónoma del Superyó la que impone su criterio rotundo tanto a Yo como a Ello, y por ende a la realidad exterior.

⁴⁹ Freud, S. (1933): “31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica”, en *Obras Completas*, XXII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 56. La instancia aludida es, claro está, el Superyó, “que goza de cierta autonomía, persigue sus propios propósitos y es independiente del yo en cuanto a su patrimonio energético”.

sus concupiscencias. He ahí procesos que rebosan de enigmas irresueltos”.⁵⁰

Sigue la descripción del origen externo de la conciencia moral por la *transmutación* del vínculo parental en el Superyó,⁵¹ su generalización a otros arquetipos ideales y figuras de autoridad, la interpretación freudiana del “complejo de inferioridad”,⁵² las relaciones económicas y tópicas entre las tres instancias y por último la conclusión final, broche elocuente de lo que Sigmund Freud descubrió a lo largo de su carrera en torno a la psicología humana, y más concretamente acerca de la melancolía:

“Y ahora he de hacerles una advertencia para concluir estos difíciles y acaso no convincentes desarrollos. No deben concebir esta separación de la personalidad en un yo, un superyó y un ello deslindada por fronteras tajantes, como las que se han trazado artificialmente en la geografía política. No podemos dar razón de la peculiaridad de lo psíquico mediante contornos lineales como en el dibujo o la pintura primitiva; más bien, mediante campos coloreados que se pierden unos en otros, según hacen los pintores modernos. Tras haber separado, tenemos que hacer converger de nuevo lo separado (...).

De todos modos, admitiremos que los empeños terapéuticos del psicoanálisis han escogido un parecido punto de abordaje. En efecto, su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. *Donde Ello era, Yo debo devenir*. Es un trabajo de cultura como el desecamiento del Zuiderzee”.⁵³

⁵⁰ *Ibid*, pp. 56-57.

⁵¹ *Ibid*, p. 58. También las siguientes afirmaciones: “la institución del superyó se describa como un caso logrado de identificación con la instancia parental (...) con la liquidación del complejo de Edipo el niño se vio precisado a renunciar también a las intensas investiduras de objeto que había depositado en los progenitores, y como resarcimiento por esta pérdida de objeto se refuerzan muchísimo dentro de su yo las identificaciones con los progenitores que, probablemente, estuvieron presentes desde mucho tiempo atrás” (*ibid*, p. 59).

⁵² *Ibid*, p. 61: “la artificiosa expresión “complejo de inferioridad” apenas sí se usa en el psicoanálisis. Para nosotros no significa algo simple, y menos aún algo elemental (...) el niño se siente inferior cuando nota que no es amado, y lo mismo le sucede al adulto (...) es difícil distinguir entre sentimiento de inferioridad y sentimiento de culpa. Acaso se haría bien en ver en el primero el complemento erótico del sentimiento de inferioridad moral”.

⁵³ *Ibid*, p. 74, cursivas nuestras (pero mayúsculas del autor) que subrayan la célebre frase freudiana –traducción de J.L. Etcheverry- que sintetiza el objetivo clínico y terapéutico del Psicoanálisis. Previamente Freud ha aludido a “ciertas prácticas místicas” como posibles ejemplos que alteran los vínculos normales entre las instancias psíquicas y anímicas, y permiten *asir* en una misma percepción “nexos profundos del yo y del ello”. De igual modo cita la diferenciación entre el Yo y el Superyó como la dialéctica más expuesta a la modificación del curso e involución temporaria, por ser “la última desde el punto de vista filogenético, y la más espinosa”.

12.-Y la obra culminante de Abraham: *Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales* (1924).

Se incluye aquí este epígrafe para dar cuenta, en paralelo a la exposición de la obra freudiana a partir de 1915, la del principal discípulo e investigador en la clínica de la melancolía: Karl Abraham, que en 1924 publica la que -a la postre-⁵⁴ será su obra cumbre: *Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales*.⁵⁵

En la melancolía destacan *dos* regresiones que demuestran la existencia de una pulsión parcial subyacente a la relación del sujeto con el objeto total perdido.⁵⁶ Por un lado está la regresión anal-sádica que explica la convergencia sintomática tantas veces observada entre la melancolía y la neurosis obsesiva⁵⁷. Abraham se muestra incapaz de hacer una distinción clara y rápida entre uno y otro carácter, puesto que el melancólico, en los intervalos libres entre episodios, suele mostrar síntomas típicamente obsesivos.⁵⁸ En definitiva, se trata de la misma fase pregenital de la libido, la etapa anal-sádica que contiene elementos heterodoxos que hasta ese momento no se han podido dilucidar:

⁵⁴ Debido a su repentina muerte al año siguiente, por las complicaciones orgánicas surgidas por un atragantamiento accidental (Cf. Sanfeliu, I., 2002: *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 313). Su médico personal era -por cierto- Wilhelm Fliess, antiguo camarada de Freud a quien éste dirigía la correspondencia de los *manuscritos* tratados en el primer epígrafe de esta tesis (Cf. Abraham, K., 2006: *Obras Completas*, introducción. Barcelona: RBA, p. 8).

⁵⁵ El artículo -uno de los más extensos del autor - se compone de dos partes: “Los estados maníaco-depresivos y los niveles pregenitales de la libido”, y “Orígenes y desarrollo del amor objetivo” – u objetal, en terminología analítica contemporánea-. El berlinés teoriza de manera distinta a Freud; mientras éste especula con metapsicología, Abraham reúne casos empíricos de combinaciones pulsionales y presenta la realidad pulsional de acuerdo a una doble determinación: histórica, porque propone una descripción cronológica y evolutiva de la maduración pulsional, y biológica dado que la actividad pulsional puede descomponerse en pulsiones parciales (Cf. Pellion, F, 2003: *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial, p. 152).

⁵⁶ Por consiguiente la clínica melancólica ilustra esta teoría que diverge de la concepción unitaria de la pulsión y del objeto en Freud. Abraham defiende que las *partes* están especificadas por los siguientes elementos: la intrincación constitucional de la fuente pulsional y de ciertos orificios del cuerpo, una meta articulada en torno a la oposición de conservación *versus* destrucción del objeto, y una correspondencia con el objeto parcial enfocado en el otro (*ibid*).

⁵⁷ El autor ya fue el primero en relacionarlas sistemáticamente, en su obra *Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas*, de 1911.

⁵⁸ Por ejemplo un afán e imposición a otros de limpieza y orden, una actitud obstinada y desafiante alternada luego con docilidad exagerada y exceso de bondad, la misma actitud hacia el dinero y las posesiones... (Cf. Abraham, K, 1924: “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, p. 337).

“En la etapa media de su desarrollo libidinal, el individuo considera a la persona que es el objeto de su deseo como algo sobre lo que ejerce un derecho de propiedad, y que en consecuencia trata a esa persona del mismo modo como a su primera propiedad privada, es decir, el contenido de su cuerpo, sus heces. Mientras que en el nivel genital el “amor” significa la transferencia de los sentimientos positivos hacia el objeto, e involucra una adaptación psicosexual a ese objeto, en el nivel anterior significa que se trata al objeto como si perteneciera al individuo. Y puesto que en este nivel inferior existe todavía en toda su fuerza la ambivalencia emocional, aquél expresa su actitud positiva hacia su objeto en la forma de una retención de su propiedad, y su actitud negativa en la forma de un rechazo de ella. De tal modo, cuando el neurótico obsesivo se ve amenazado con la pérdida de su objeto, y cuando el melancólico lo pierde en realidad, eso significa para el inconsciente de ambos una expulsión de ese objeto, en el sentido de una expulsión física de los excrementos”.⁵⁹

“La eliminación o pérdida de un objeto pueden ser consideradas por el inconsciente, sea como un proceso sádico de destrucción, o como uno anal de expulsión”.⁶⁰ No obstante, el sadismo abriga dos tendencias opuestas en la acción: destruir el objeto o el mundo exterior, y también controlarlo. Abraham afirma que la tendencia a preservar el objeto se ha desarrollado, por medio de un proceso de represión, a partir de la tendencia más primitiva, que es la destructora.⁶¹

Sin embargo, en el neurótico obsesivo la libido no se ha desviado de su meta normal del desarrollo, aun con la regresión, como lo padece el caso del melancólico: el paciente depresivo, cuando irrumpe la enfermedad, rompe por completo todas las relaciones de objeto y se aparta del mundo y del entorno.⁶²

⁵⁹ *Íbid*, p. 339.

⁶⁰ *Íbid*, p. 341.

⁶¹ El excesivo amor a la limpieza del obsesivo es una formación reactiva contra tendencias coprofilicas inconscientes, y su marcado amor al orden es la libido anal reprimida o sublimada. También los instintos sádicos –de obsesivos o de melancólicos– se expresan en los deseos de dominación del sujeto, de ejercer su poder sobre los objetos o sobre las personas como si fueran cosas: “La remisión del paciente neurótico obsesivo y el “intervalo” del maníaco-depresivo, parecen ser períodos en que los instintos anal y sádico han sido sublimados exitosamente. Cuando sucede algo que entrañe una amenaza de “perder” su objeto, en el sentido expuesto, ambos tipos de neuróticos reaccionan con gran violencia. El paciente reúne toda la energía de sus fijaciones libidinales positivas para combatir el peligro de que la corriente emocional hostil hacia su objeto llegue a ser demasiado fuerte. Si las tendencias conservadoras –las de retención y control del objeto– son más poderosas, este conflicto en torno del objeto amoroso provocará fenómenos de compulsión psíquica. Pero si triunfan las opuestas tendencias anal-sádicas –las que se proponen destruir y expulsar el objeto– entonces el paciente cae en un estado de depresión melancólica. No nos sorprenderá descubrir que aparecen en la melancolía síntomas obsesivos, y que en la neurosis obsesiva se dan estados de depresión” (*ibid*, p. 342).

⁶² *Íbid*, p. 343.

El resultado de estas investigaciones conlleva dividir la fase anal-sádica en dos etapas: la más precoz, en la que predominan la hostilidad y la agresión (la destrucción / expulsión del objeto), y la más tardía donde prevalece la tendencia conservadora de controlar / retener el objeto. La línea divisoria cobra el valor de demarcación diagnóstica: neurosis obsesiva en el sub-estadio tardío, retentivo, y melancolía en el precoz, que abandona y/o se ensaña con el objeto, y se interna en el campo de la psicosis.⁶³ No obstante, la regresión de la melancolía no se detiene en el primer nivel de la etapa anal-sádica, sino que retrocede a organizaciones libidinales más primitivas: “Una vez que la libido ha renunciado a las relaciones con su objeto, parece deslizarse rápidamente hacia abajo, desde un nivel hacia el próximo inferior”.⁶⁴

La segunda regresión que analiza el autor es ésta recién aludida: la oral caníbal. Aquí existe un intento de restitución de una relación con el objeto de la pérdida anal, a la manera de una introyección por la vía de la devoración, similar a una “coprofagia” en términos anales.⁶⁵ Abraham también subdivide el estadio oral, al observar en los melancólicos deseos de regresión a un estadio oral que califica de “preambivalente”, como defensa frente a la ambivalencia masiva y angustiosa del estadio ulterior, denominado oral-sádico (canibalístico) porque el sujeto pretende la incorporación literal del objeto por masticación del pecho.⁶⁶

El modelo sigue privilegiando la noción de la ambivalencia en los mecanismos, lo cual entra en contradicción con el estadio oral preambivalente de la succión que no afecta al objeto por no percibirse como tal (es sólo autoerótica).⁶⁷ En adelante se

⁶³ Íbid, pp. 343-344: “podemos decir que es en esta línea divisoria donde comienza el “amor objetivo” en el sentido estricto, pues es en este punto donde comienza a predominar la tendencia a conservar el objeto”.

⁶⁴ Íbid, p. 344.

⁶⁵ Cf. Pellion, F, 2003, o.c., p. 152.

⁶⁶ Abraham, K., 1924, o.c., p. 357: “El melancólico está tratando de escapar a sus impulsos oral-sádicos. Bajo estos impulsos, cuyas manifestaciones dan el tono del cuadro clínico, acecha el deseo de una placentera actividad de succión. De modo que nos vemos obligados a suponer que hay una diferenciación interna en la fase oral de la libido, así como la hay en la fase anal-sádica. En el nivel primario de esa fase de la libido infantil está ligada al acto de succionar. Este acto es uno de incorporación pero que no pone fin a la existencia del objeto. El niño todavía no puede distinguir entre su propio yo y el objeto externo. Yo y objeto son conceptos incompatibles con ese nivel de desarrollo. Todavía no se ha hecho ninguna diferenciación entre el niño que mama y la madre que amamanta. Además, el niño no tiene todavía sentimientos de odio y amor. Por consiguiente, su estado mental en esta fase está libre de toda manifestación de ambivalencia. El nivel secundario de esta fase difiere del primero en que el niño cambia su actividad de succión por otra de morder”. Este estadio oral-sádico sería poco específico porque puede detectarse tanto en casos de esquizofrenia como de histeria (Cf. Pellion, F., 2003, o.c., p. 153).

⁶⁷ Equiparable, por tanto, al narcisismo primario freudiano.

mantienen separados los elementos libidinales agresivos contra el objeto de los protectores y benefactores de él, y se incide en que los comienzos primitivos siempre son agresivos, destructores por impulso sádico. El melancólico regresa tras la pérdida del objeto a un estadio ambivalente, caracterizado por el canibalismo, y emplea este mecanismo como modo de introyección. De esta manera incorpora el objeto pero también lo destruye, y por tanto lo añora para siempre como ausente. Cuando la depresión remite, la libido progresa al estadio siguiente, donde la ambivalencia sigue existiendo pero juega a favor de la permanencia del objeto. A cada recaída, la regresión depresiva marcará una nueva pérdida del objeto a causa del sujeto culpable.⁶⁸

La melancolía maravilla a Abraham, porque sintetiza en el mismo cuadro y sujeto, a modo de yuxtaposiciones inmediatas, todo tipo de pares opuestos absolutos: el amor y el odio a sí mismo, una sobreestimación del Yo y una subestimación de él, las manifestaciones a la vez de un narcisismo positivo y otro negativo...⁶⁹ Además, sobre ella opera la compulsión a la repetición -los episodios cíclicos- como no ocurre en ninguna otra forma de neurosis.⁷⁰

Para el autor se requiere una repetición del trauma de la decepción primaria para desencadenar un episodio melancólico en el sujeto; esta observación se acerca bastante a la que estimaba Freud respecto a la precocidad del Superyó pre-edípico y del Ideal del yo en el melancólico: un modelo funesto y rígido que esclaviza a un Yo débil y mal

⁶⁸ Cf. Abraham, K., 1924, o.c., p. 358. Sólo los individuos maduros, cuya libido ha progresado a un nivel genital verdaderamente adulto (y no sólo fálico), pueden escapar de la espiral de la ambivalencia y llegar a un nivel postambivalente. Así pues, son seis las etapas del desarrollo libidinal, agrupadas por pares en los tres estadios de la oralidad, la analidad y la genitalidad (véase la tabla más adelante).

⁶⁹ *Ibid*, p. 361.

⁷⁰ *Ibid*, p. 362. En pp. 362-364 el autor ofrece cinco “factores etiológicos” –causas- cuyo conjunto puede explicar la aparición del cuadro melancólico; a saber:

1. Un factor constitucional: la acentuación del erotismo oral.
2. Una especial fijación de la libido en el nivel oral: los sujetos extraen diariamente un placer excesivo de la succión, la alimentación, de masticar, de besos y afectos orales... mientras exhiben un volumen grande de sentimientos hostiles.
3. Una seria ofensa al narcisismo infantil ocasionada por sucesivas decepciones afectivas.
4. La ocurrencia de la primera decepción afectiva importante antes de que los deseos edípicos hayan sido superados, cuando impera la etapa narcisista: el trauma sobreviene en el momento del logro del amor objetal, y en consecuencia se fija la asociación permanente entre el complejo de Edipo y la etapa canibalística de la libido. Abraham llama a esto “paratimia primaria edípica” (*ibid*, p. 371).
5. La repetición en la vida posterior de esa decepción primaria, lo cual desencadena el episodio melancólico; todas las pérdidas posteriores son actualización de la decepción primaria, que remite al objeto primario perdido: la madre, en definitiva.

formado, porque los modelos parentales han dado ejemplo de sadismo para resolver las cuestiones evolutivas de la ambivalencia y la intrincación siempre conflictiva de los pares de pulsiones. El Yo precario se identifica con este Ideal y se autocondena para intentar satisfacer la norma, cuando en el fondo está construyendo su psiquismo partiendo de una experiencia primaria de decepción con el objeto; lo cual le genera una agresividad innata e irresuelta, que va a volcar contra sí mismo en lugar de descargarla en el exterior sobre los objetos parentales.

Además, Abraham sitúa a la madre como el objeto básico de la ambivalencia y las tendencias hostiles del melancólico, como la figura sobre la que gira el complejo de castración y el Edipo, en lugar del padre.⁷¹ El autor se distancia así de las concepciones de *Duelo y melancolía*, que se resumen en el reproche al objeto melancólico del amor. Para él, la melancolía es una forma arcaica de duelo⁷² y los autorreproches no revelan “querellas” contra el objeto amado y perdido: en verdad son el resultado de los impulsos destructivos, biológicos y deterministas, culpables de la pérdida y destrucción del objeto.⁷³ Estos autorreproches emanan así del mismo objeto incorporado, que se ha constituido en el Yo como la conciencia del sujeto.⁷⁴

Respecto a la manía, Abraham la considera como antítesis de la melancolía; ambos estados son equiparables entre sí porque están dominados por los mismos complejos, difiriendo únicamente en la actitud que el sujeto toma hacia los objetos (la tesis es similar a 1911 y también a Freud). La manía comienza cuando la represión no puede resistir más el asalto de los impulsos reprimidos, y las inhibiciones habituales impuestas por el Superyó sufren una abolición total o parcial, resultando una sensación de omnipotencia que contrasta vivamente con los sentimientos de inferioridad que caracterizan la fase depresiva. La oralidad del sujeto se hace masiva, devorando en una especie de frenesí todos los objetos a su alcance, y expulsándolos al mismo tiempo.

⁷¹ Lo que no excluye otras formas, pero sí caracteriza en general al tipo maníaco-depresivo (*ibid*, pp. 364-365). Las fantasías de estos pacientes “implican, por una parte, una incorporación total o parcial de la madre, es decir, un acto de deseo positivo; y por otra, su castración o su muerte, es decir, un deseo negativo tendente a su destrucción” (*ibid*, p. 367).

⁷² *Ibid*, p. 367, dice que semejante a las ceremonias canibalísticas, coprofílicas y orgiásticas que realizan o realizaban los pueblos primitivos al cabo de la muerte de alguno de sus miembros (*ibid*, p. 374).

⁷³ Al tiempo que los aspectos benéficos de la relación con el objeto se reservan para las fantasías orales posteriores, restituyentes del objeto atacado (Cf. Pellion, F., 2003, o.c., p. 153).

⁷⁴ Las críticas despiadadas que el Yo sufre proceden del objeto, en una dirección contrapuesta a la freudiana -no es proyectiva al exterior, sino introyectiva- (Cf. Abraham, K., 1924, o.c., p. 365).

“En la melancolía vemos que hubo algún particular objeto introyectado al que se trató como una porción de alimento que ha sido incorporada, y de la que eventualmente hay que desembarazarse. En la manía, *todos* los objetos son considerados como elementos que deben pasar rápidamente por el “metabolismo psicosexual” del paciente. Y no es difícil comprobar por las asociaciones del paciente maniaco, que él identifica sus pensamientos expresados con los excrementos”.⁷⁵

El paranoico también introyecta el objeto perdido, como el melancólico, pero lo hace de una manera parcial y no total como éste. Además, la vía de introyección no es oral, sino anal, y por tanto más conservadora del objeto (Abraham la denomina “amor parcial con incorporación”), si bien ambivalente y sádica.⁷⁶ El neurótico obsesivo no puede amar a nadie en el sentido propio del término, porque su libido todavía está ligada a una parte del objeto y no a la totalidad; mas por lo menos ha abandonado la tendencia a incorporar esa parte (devorarla, evacuarla, destruirla), y en su lugar se complace en dominarla y poseerla.⁷⁷ Por último, la histeria se asocia a la etapa fálica freudiana, o primera etapa genital de Abraham, también ambivalente pero con un “amor objetivo con exclusión de los genitales”, porque éste los excluye -tanto los propios como los del cuerpo del objeto- como zona de investimento libidinal.⁷⁸ La consecución del más alto nivel de organización libidinal se logra con el último paso a un amor auténticamente objetual, postambivalente: la etapa genital adulta.

⁷⁵ *Ibid*, p. 373, cursiva original. Abraham difiere de Freud al apreciar ciertos estados hipertímicos consecuentes a la elaboración del duelo normal: la transición de la melancolía a la manía cuenta con un correlato análogo en la “mente normal”, cuando las personas apesadumbradas que han “elaborado el duelo” y separado gradualmente su libido del objeto muerto, toman conciencia de un incremento de los deseos sexuales (*ibid*, p. 374).

⁷⁶ El autor justifica estos procesos, bastante divergentes del mecanismo proyectivo estricto con el que Freud explicaba la paranoia: “Para el paranoico, por tanto, el objeto amoroso es equivalente a las heces de las que no se puede librar. La parte introyectada del objeto no lo abandonará, así como en el caso del melancólico el objeto, que ha sido introyectado en su totalidad, continúa ejerciendo desde adentro su poder despótico. Hemos llegado así a la conclusión de que el melancólico incorpora en su conjunto a su objeto abandonado, mientras que el paranoico sólo introyecta una parte de él. En el último caso hay que considerar otra alternativa, a saber, que esa introyección parcial no necesite ser efectuada por vía oral, y se la conciba como un proceso anal” (*ibid*, p. 386).

⁷⁷ El sentido de propiedad indica que el objeto se sitúa fuera del cuerpo, y es reconocido como tal y salvaguardada su existencia; además permite por primera vez la propiedad conjunta del mismo -compartir con otros, comunicar, transigir-, cuando la devoración sólo permitía la propiedad de una sola persona y el objeto terminaba destruido. Esta etapa regresiva Abraham la denomina de “amor parcial”, y en ella encuadra también los casos de fetichismo y perversión (deseo sexual hacia partes concretas del cuerpo del objeto, y no hacia él como totalidad) (*ibid*, pp. 387-388).

⁷⁸ “Los genitales reciben una catexia narcisista mayor que la de cualquier otra parte del cuerpo. De modo que en el objeto puede amarse a cualquier otra cosa antes que a los genitales” (*ibid*, p. 390). La etapa histérica es responsable en gran medida de dos síntomas muy comunes en la clínica: la impotencia masculina y la frigidez femenina; en ellos el individuo no puede amar completamente al objeto por la presencia de los genitales.

El resultado de todo ello es la siguiente tabla, célebre en la obra de Abraham que resume en gran medida su legado al Psicoanálisis:⁷⁹

Etapas de la organización libidinal	Etapas del amor objetivo		Formaciones psicopatológicas
VI.- Etapas genital final	Amor objetivo	Post-ambivalente	Sujeto normal, maduro.
V.- Primera etapa genital (fálica)	Amor objetivo con exclusión de los genitales	Ambivalente	Histeria
IV.- Última etapa anal-sádica	Amor parcial	Ambivalente	Neurosis obsesiva, fetichismo
III.- Primera etapa anal-sádica	Amor parcial con incorporación	Ambivalente	Paranoia, cleptomanía
II.- Última etapa oral (canibalística)	Narcisismo (total incorporación del objeto)	Ambivalente	Psicosis maniaco-depresiva
I.- Primera etapa oral (succión)	Autoerotismo (sin objeto)	Pre-ambivalente	

Así, con el paciente melancólico se debe trabajar el incremento de la transferencia analítica y la progresión de la libido hacia el amor genital objetual, lo que se logrará en la medida en que aquella disminuya los componentes sádicos y agresivos en la relación con los objetos del medio. A este respecto, es importante apreciar durante el transcurso de la terapia la “formación de síntomas transitorios”, que regularmente van avisando al analista de una mejoría sintomática en el paciente. Abraham concluye acertadamente:

“Que una psiconeurosis ascienda de un nivel melancólico a uno histérico, me parece un logro significativo y notable. Y el hecho de que el amor objetivo del paciente se hubiera mostrado más resistente que antes frente a las influencias externas, es indudablemente de la mayor importancia práctica”.⁸⁰

⁷⁹ Íbid, p. 391. La columna de la derecha es un añadido nuestro para establecer también las correspondencias descritas en la obra entre las organizaciones libidinales y objetuales y las formaciones psicopatológicas.

⁸⁰ Íbid, p. 378.

Las páginas finales de la obra⁸¹ las dedica el autor a hipotetizar, desde la investigación empírica y biológica ajena a pretensiones especulativas, la posible relación existente entre los procesos biológicos contrastados del embrión y el desarrollo psicosexual del ser humano tras el nacimiento. En ambos casos se observa el mismo recorrido evolutivo: de lo oral (el *blastóporo* embrionario inicial, que cumple funciones de nutrición), pasando por lo anal (el canal intestinal conectado abiertamente al canal neural, y el desarrollo del ano que se aprecia estrechamente unido al de la mandíbula) hasta llegar, en las etapas tardías, a lo genital-sexual, no sin antes haber atravesado una fase intermedia de indiferenciación bisexual de los órganos genitales (gónadas y órganos de cópula), que sólo más tarde adquieren la forma definitiva del sexo correspondiente.

⁸¹ Íbid, pp. 393-395.

SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN DE ESTA PRIMERA PARTE DE LA TESIS: LA VISIÓN FREUDIANA DE LA MELANCOLÍA.

Hagamos ahora recapitulación breve y sintética de lo principal investigado hasta el momento, antes de pasar a la segunda parte de la tesis y encarar la visión cristiana de la melancolía. Freud define escuetamente la clínica melancólica de la siguiente manera:

“La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja del sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de autocastigo”.¹

El texto de 1915 constituye la mejor exposición de la conceptualización del problema, que el autor venía investigando ya desde los comienzos del Psicoanálisis (*manuscritos* de 1892-1905), y que a partir de 1914 situará como el elemento clave para entender la nueva *metapsicología*, donde se articulan en una fórmula viable, a nivel teórico y clínico, las distintas perspectivas analíticas (económica, dinámica, tópica, genética y estructural) para dar lugar a la constitución del Yo del sujeto en relación con los objetos investidos y desinvestidos libidinalmente. También, a medida que se instala en el pensamiento freudiano la noción de la dualidad pulsional, muerte *versus* vida, la melancolía seguirá erigiéndose como el escenario privilegiado para ilustrar esta intrincación pulsional, en la dialéctica de la segunda tópica freudiana de los años 20 (la instancia crítica del Superyó), que vuelve a anudar coherentemente el Yo, el Ello y la realidad objetal exterior, sin tener que renunciar a ninguna de las ideas previamente declaradas.²

Se puede resumir la visión freudiana de la melancolía en los siguientes diez puntos, de acuerdo a todo lo expuesto hasta ahora:

¹ Freud, S. (1915d): “Duelo y melancolía”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 242.

² La melancolía, justamente, será la formación clínica que más maravillará a Abraham porque puede anuar en un mismo cuadro y sujeto, a modo de yuxtaposiciones inmediatas, todo tipo de pares opuestos absolutos: el amor y el odio a sí mismo, una sobreestimación del Yo y una subestimación de él, manifestaciones de un narcisismo positivo y otro negativo...; y sobre ella va a operar la compulsión a la repetición como no ocurre en ninguna otra forma de neurosis (Cf. Abraham, K., 1924: “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, pp. 361-362).

1.-La melancolía consiste en un mecanismo regresivo de identificación con un objeto perdido, lo que significa que este objeto se ha introyectado dentro del Yo del sujeto: la libido objetual ha desinvertido el objeto resignado y ha invertido el Yo: *la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo.*³

La relación entre pérdida y melancolía aparece por vez primera en el *manuscrito G* de 1895, aunque sin aludir a ningún objeto, sólo a la *pérdida libidinal que se recoge dentro de lo psíquico.*⁴ Las *Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas* (Abraham, 1911) y la comunicación epistolar con su autor situará a Freud en el contexto de las relaciones del Yo con los objetos, y será aportación clave para la *Introducción del narcisismo* de 1914, donde se desgranar los componentes objetual y narcisista de la libido.⁵ La melancolía, desde 1914-1915 *-Duelo y melancolía* es continuación patente de esta última obra-, es una regresión narcisista de la libido objetual, que ante la pérdida y la decepción del objeto regresa al Yo, en lugar de invertir otros objetos sustitutivos (como ocurre en el duelo normal).

2.-El objeto perdido era para el melancólico un objeto ambivalente (distinto también al proceso de duelo normal): le inspiraba amor y temor, el sujeto lo quería pero al mismo tiempo lo rechazaba, descargaba sobre él componentes tanto amorosos como hostiles de la libido.⁶

La ambivalencia del objeto acerca la melancolía a la neurosis obsesiva, como ya anotaba Freud en los *manuscritos K* y *N* de 1896 y 1897. Tanto en una como en otra importa mucho el papel de la *conciencia moral* y cómo ésta avasalla al Yo. La correspondencia con Abraham y la investigación de éste contribuyeron a dilucidar esta dialéctica entre opuestos, que es el mecanismo económico y dinámico fundamental que explica el desarrollo del infante en las distintas etapas (oral, anal y genital o fálica). Para Abraham, los objetos primero suscitan al psiquismo angustia y hostilidad, y son

³ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 246.

⁴ Cf. Freud, S. (1895b): “Manuscrito G. Melancolía”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 245.

⁵ Cf. Freud, S. (1914): “Introducción del narcisismo”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 75-76.

⁶ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 248. Y también la destructividad de la pulsión de muerte, una vez que esta noción se establece en el panorama psicoanalítico en el período 1914-1920.

destruidos con sadismo (devorados oralmente, evacuados analmente), para más adelante resistir esta destrucción y pasar a ser catetizados y controlados (retenidos analmente), en un lento camino hacia la madurez sexual. La distancia entre el melancólico y el obsesivo será justamente ésa: el primero ha perdido realmente el objeto ambivalente y toda gratificación sexual con él, mientras que el segundo lo conserva -lo retiene, como a las heces- y se afana en vigilarlo al máximo.⁷ Freud coincide en este punto con Abraham y lo formula en términos de regresión.⁸

3.-Como el objeto para el melancólico tenía una base de elección narcisista -descargaba sobre él libido narcisista, no sólo objetal-, y como ese amor por él mismo *no puede resignarse a la par que el objeto es resignado*⁹ y necesita de nuevas investiduras, el afecto vuelve al Yo del que partió: se refugia en la identificación narcisista. Lo que pasa es que el odio de la ambivalencia (exacerbado por la herida al narcisismo, que para el inconsciente *es un crimen de lesa majestad*)¹⁰ se tiene que ensañar con el objeto sustitutivo, con la particularidad que éste ahora es el mismo Yo: *la sombra del objeto cayó sobre el Yo*.¹¹

El sojuzgamiento del Yo por el objeto externo iguala al melancólico a la persona enamorada, aunque sea por caminos “enteramente diversos”, dice Freud;¹² también lo acerca al suicidio, cuando este objeto maligno parasita al Yo y sobrevive a costa de la hemorragia narcisista, y no hay otra manera de extirparlo que matarse uno mismo.¹³ Aquí tenemos la dialéctica melancólica del conflicto entre el Yo crítico y el Yo alterado por la identificación, y los consiguientes autorreproches y mortificación *inequívocamente gozosa*.¹⁴

⁷ Cf. Abraham, K. (1916): “La primera etapa pregenital de la libido”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, p. 224.

⁸ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., pp. 254-255.

⁹ *Ibid*, p. 248.

¹⁰ Cf. Freud, S. (1915b): “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 298.

¹¹ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 246.

¹² *Ibid*, p. 250.

¹³ *Ibid*, p. 249.

¹⁴ *Ibid*. La *instancia crítica o conciencia moral* (apuntada en 1896 y recuperada en la *Introducción del narcisismo* de 1914) recibirá los nombres sucesivos de *ideal del Yo* en 1921 (*Psicología de las masas y análisis del yo*) y finalmente de *Superyó* en 1923 (*El yo y el ello*), y se irá enriqueciendo por el camino a medida que Freud profundiza en el análisis de la segunda tópica.

4.-Ahora bien, la identificación del melancólico no es anal como la del obsesivo, sino más primitiva, más precaria y ambivalente: es oral, y además canibalística.¹⁵

La idea de la identificación con el objeto ambivalente por medio de la devoración el autor la formula en *Tótem y tabú* de 1912.¹⁶ Aplicada explícitamente a la melancolía, la identificación oral es propuesta por Freud en 1915 y secundada enseguida por Abraham.¹⁷ Con este mecanismo se plasman de manera brutal el amor y el odio por el mismo objeto: el bebé se nutre del pecho materno pero también lo vacía, lo muerde, lo destruye; aunque más tarde el pecho volverá a surtir alimento. La analogía sirve para ilustrar el empobrecimiento melancólico del Yo: el objeto narcisista ha sido introyectado en el Yo, pero éste lo ha devorado en el transcurso de una ambivalencia muy polarizada, y sin embargo el Yo no ha quedado saciado, y teme morir ahora que el objeto ha sido resignado. El Yo pierde el objeto, el alimento y a sí mismo, porque se encuentra vacío y absurdo, empobrecido moralmente, y además culpable por su comportamiento: *el melancólico sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él*.¹⁸

Abraham explicaba también con esta función el temor delirante a morir de hambre, parejo a la conducta anoréxica habitualmente incomprensible.¹⁹ Freud ya asociaba melancolía con neurastenia y neurosis de angustia desde 1893,²⁰ de acuerdo a mecanismos estrictamente económicos:²¹ las representaciones psíquicas (“grupos de representaciones” o “grupo sexual psíquico”) no pueden canalizar adecuadamente el monto de tensión sexual somática (libidinal), y “mientras que las personas potentes contraen con facilidad neurosis de angustia, las impotentes tienden a la melancolía”; el empobrecimiento de la melancolía es “totalmente similar (a la neurastenia) por el hecho

¹⁵ *Ibid*, p. 247.

¹⁶ Se trata de un influjo de la obra de Abraham del año anterior, circunscrita sólo a la neurosis obsesiva y a los rituales míticos y religiosos: *los hijos en el acto de la devoración consumaban la identificación con el padre de la horda primitiva* (Cf. Freud, S. 1912: “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras Completas*, XIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 143-144). No obstante, las prescripciones y rituales que se justifican a sí mismos, de forma interna (*ibid*, p. 36), entablan una analogía con la melancolía, ya que las lamentaciones y los autorreproches incesantes son igual de parecidos.

¹⁷ Cf. Abraham, K. 1916, o.c., p. 224, donde rectifica el mecanismo anal de 1911 para el caso del melancólico.

¹⁸ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 243.

¹⁹ Cf. Abraham, K., 1916, o.c., p. 225.

²⁰ Cf. Freud, S. (1893): “Manuscrito B. La etiología de las neurosis”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 220-221.

²¹ Cf. Freud, S. (1894b): “Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia?”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu, p. 231; Cf. Freud, S., 1895b: *Manuscrito G. Melancolía*, o.c., p. 241.

de que la excitación se escapa como por un agujero, pero en ese caso se bombea en vacío s.S. (la excitación sexual somática), mientras que en la melancolía el agujero está en lo psíquico” (la libido se pierde, *lo cual produce dolor y duelo por la pérdida*).²²

5.-No obstante, los duros reproches que el melancólico se dirige a sí mismo (“insignificantucho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar las debilidades de su condición...”)²³ no son tales, no son autocrítica honesta del Yo contra sí: para Freud “las quejas (*Klagen*) son realmente querellas (*Anklagen*)” dirigidas al objeto perdido y frustrante; *ellos no se avergüenzan ni se ocultan: todo eso rebajante que dicen de sí mismos, en el fondo lo dicen de otro*.²⁴

El narcisismo del sujeto no podría permitir tal aserto de humildad, que cuestiona en el fondo el amor del Yo por sí mismo: los autorreproches son acusaciones encubiertas al objeto, disfrazadas entre críticas genuinas al *self*; el sadismo consciente se dirige al Yo, pero el inconsciente sigue ajustando cuentas con el objeto fallido, el gran agresor por esta decepción que exige venganza. Como el castigo no puede descargarse sobre el objeto, pues en modo alguno lo admitiría el *ideal*,²⁵ la venganza se ensaña contra el Yo, en la forma acostumbrada de la mortificación continua y exhibicionista: *una acuciante franqueza que se complace en el desnudamiento de sí mismo*.²⁶

6.-De hecho la identificación oral ocurre antes de la elección del objeto, precede a toda investidura objetal, y por consiguiente se constituye en el mecanismo prototípico de la conformación del Yo, de la identidad y el carácter del sujeto.

La idea aparece en varios fragmentos de este período de formulación metapsicológica (reedición de los *Tres ensayos de teoría sexual*, 1915, *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921) y se plasma finalmente en *El yo y el ello* de 1923. La identificación es un mecanismo primario, inmediato, sin objeto, y todas las investiduras son luego identificaciones secundarias. El Yo, compuesto de identificaciones de objetos

²² Cf. Freud, S., 1895b, o.c., pp. 244-246.

²³ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 244.

²⁴ *Ibid*, p. 246.

²⁵ *Ibid*, pp. 248-249.

²⁶ *Ibid*, p. 245. Esta proyección freudiana nunca fue comprendida por Abraham, quien continuaba en 1924 justificando la culpa del melancólico por el sadismo caníbal cometido realmente contra el objeto (Cf. Abraham, K., 1924: “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, p. 365).

externos (perdidos y heredados) es una formación secundaria al Ello, y refleja todo el historial evolutivo de las elecciones de objeto.²⁷ Todos los objetos externos son introyectados al Yo para forjarlo, se suceden unos a otros, pero el melancólico será aquél que a nivel inconsciente no ha sido capaz de reemplazar estas identificaciones precarias por otras nuevas más adaptativas y versátiles (esto es: de hacer duelos sucesivos). Su fijación sigue siendo oral, ambivalente, sin relación erótica real con los objetos.²⁸

7.-El Superyó, instancia crítica e ideal inalcanzable del melancólico, proviene de estas primeras identificaciones con los objetos paternos sepultados, y es *puro cultivo del sadismo y la pulsión de muerte*.²⁹

Esbozada en *Duelo y melancolía*, la teoría del masoquismo será convenientemente ampliada y desarrollada en *El yo y el ello* (1923) y sobre todo en *El problema económico del masoquismo* (1924). Las características de los primeros objetos (los parentales) se introyectan en el Yo desexualizadas, y el ideal fruto de esta primera identificación es muy precoz y severo: el poder omnipotente, la rigidez inclemente, el castigo seguro ante cualquier insumisión. Estos ideales conforman la primera moral individual, que conecta en su forma arcaica con los usos culturales, necesariamente represivos de las pulsiones individuales (sobre todo de la de muerte). El masoquismo erótico consigue domar esta pulsión de muerte por la libido, y encontrar placer inconsciente en el dolor. El masoquismo moral, su correlato, logra sexualizar de nuevo la moral y los ideales, y tanto los melancólicos como los obsesivos regresan a las etapas previas al Edipo, caracterizadas por la tentación compulsiva de cometer *pecados* para recibir castigos o reproches de la conciencia sádica, y en consecuencia gozar paradójicamente de la libido, en la forma masoquista.³⁰ De hecho, la destrucción que retorna al Yo desde el exterior el Superyó la acoge como obligación moral, y la encumbra como *ideal del Yo*.³¹

²⁷ Cf. Freud, S. (1923a): “El yo y el ello”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 31.

²⁸ Los duelos normales permiten al sujeto dirimir el pleito con los objetos ambivalentes, desahogando la furia con ellos o resignándolos como carentes de valor. El melancólico, para salir de la postración depresiva, habrá de seguir alguna de esas vías que permiten al Yo reconocerse mejor que el objeto perdido, digno y contento de seguir él con vida (Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 254).

²⁹ Cf. Freud, S., 1923a, o.c., p. 54.

³⁰ Cf. Freud, S. (1924a): “El problema económico del masoquismo”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 175.

³¹ *Ibid*, pp. 172-173.

El masoquismo del Yo, sadismo reprimido de cara al objeto y vuelto sobre sí, se complementa con este sadismo *ético* del Superyó y alimenta la moral culposa,³² insaciable, que goza porque satisface al mismo tiempo el Ello (la pulsión de muerte más el masoquismo libidinal) y el exterior moral, entendido desde el polo más agónico y penitente. El melancólico nunca tendrá la conciencia tranquila, pues a medida que más se somete al Superyó, más satisface y goza de estas mociones pulsionales inconscientes, las compulsiones éticas se vuelven más exigentes, y más se deprime y mortifica el sujeto en el empeño, llegando incluso al estupor.

8.-La manía es el reverso de la melancolía, tanto para Freud como para Abraham. No cambia el mecanismo, sino la posición del sujeto ante éste; de rendirse ante la pérdida del objeto y deprimirse en el vacío, el Yo salta al opuesto: niega inconscientemente la pérdida y desarrolla una formación reactiva que se caracteriza por la investidura masiva de nuevos objetos, y la voracidad oral sobre los mismos.³³

Freud asociaba manía con melancolía desde 1894 (*manuscrito D*), y en el *manuscrito G* del siguiente año las empareja en un mismo mecanismo alternante, cíclico, aún desconocido: la melancolía succiona magnitudes de excitación neuronal contiguas y la manía las excita de forma masiva y lo comunica a las neuronas asociadas.³⁴ La explicación de *Duelo y melancolía* en cierto modo parte de aquí: el monto libidinal disponible después de tanta represión objetal, acumulado en el Yo, por alguna razón se emancipa de la *sombra* del objeto y parte voraz a la búsqueda de nuevas catexias. Abraham incidirá en el componente omnipotente y sádico de la libido maníaca y Freud en el alegre y triunfante sobre la pérdida; éste no encontrará en el duelo normal ni en la neurosis obsesiva la fase transicional hipertímica que aquél sí aprecia en 1924.³⁵

En términos de la segunda tópica, la culpa es la distancia entre el Yo y el *ideal del Yo*, y en la manía ocurre que el Yo se rebela periódicamente contra el ideal, y sorprendentemente éste se rebaja hasta ponerse a la misma altura, se vuelve inerte e

³² Del melancólico y también del obsesivo, pero éste no es tan regresivo ni delirante, es menos deprimido o destructivo.

³³ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 252.

³⁴ Cf. Freud, S., 1895b, o.c., p. 245.

³⁵ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., pp. 254-255; Abraham, K., 1924, o.c., p. 374.

indulgente, de modo que el Yo satisface todas sus concupiscencias.³⁶ El enigma de esta mudanza brusca e inesperada del Superyó queda irresuelto para Freud.³⁷

9.-La melancolía, por tanto, ha de quedar encuadrada en una entidad psicopatológica independiente de las neurosis y de las psicosis, tal cual es el estatus de *psiconeurosis narcisista* que Freud le otorga en fecha de 1923.³⁸ El conflicto entre el Yo y el Superyó es cualitativamente distinto del neurótico entre Yo y Ello, y del psicótico entre Yo y realidad externa.

Se rinde así cierto homenaje a la *exclusividad dialéctica* de la melancolía, una entidad peculiar e independiente que ha servido al Psicoanálisis para, en los primeros años (1892-1905), formular cuestiones tan primordiales como la transición del modelo neurológico al psicológico en la investigación del inconsciente, y la articulación viable de lo físico corporal con lo psicológico del inconsciente y el mundo real externo, así como para nombrar conceptos claves como libido, fuerza, tensión, representación, deseo, etc. En un segundo tiempo (1914-1924) la melancolía será también la protagonista de la nueva *metapsicología* freudiana: los conceptos del narcisismo, la libido objetal, el mecanismo de la identificación, la segunda tópica, la instancia crítica y el ideal, la pulsión de muerte... serán todos frutos en una parte muy considerable de la investigación analítica en este campo.³⁹

10.-Por último, la melancolía es definida por Abraham esencialmente como la forma arcaica, ritual y fallida de duelo por la madre,⁴⁰ en la cual el sujeto se venga del objeto perdido, abandonico, en el mismo acto de la devoración oral, que es la destrucción e introyección total -no parcial, como la paranoia-⁴¹ del objeto en el Yo, y su elevación a ideal precoz y conciencia moral del sujeto. Este objeto introyectado, funesto, culpa con

³⁶ Cf. Freud, S. (1921): "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 124.

³⁷ Cf. Freud, S. (1933): "31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica", en *Obras Completas*, XXII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 57.

³⁸ Cf. Freud, S. (1923b): "Neurosis y psicosis", en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 158. En la 26ª Conferencia de introducción al psicoanálisis de 1917 seguía manteniendo la equiparación con las otras neurosis (Cf. Freud, S., 1917: "Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III. Doctrina general de las neurosis", en *Obras Completas*, XVI. Buenos Aires: Amorrortu, p. 420).

³⁹ Donde además Freud reconocerá siempre sus limitaciones y desconciertos, los descubrimientos parciales que va arañando, insuficientes, a veces insatisfactorios... pero nunca desfallecientes (Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 241).

⁴⁰ Cf. Abraham, K., 1924, o.c., p. 367.

⁴¹ *Ibid*, p. 386.

sadismo al Yo por la agresividad innata de la que ha sido víctima caníbal; el Yo no puede escapar a esta culpa, y necesita para sobrevivir satisfacer al ideal materno sometién dose a la mortificación masoquista y depresiva que el objeto le exige, dirigiendo al interior toda la agresividad que alberga en el inconsciente, y que en otro tiempo descargó fuera, contra el objeto ahora resignado.⁴²

Freud adoptará una visión más generalista y proyectiva, en el contexto trágico de la Primera Guerra Mundial (*De guerra y muerte. Temas de actualidad*, 1915). La melancolía simboliza ante todo la naturaleza pulsional del ser humano, la ambivalencia de las mociones pulsionales sobre los mismos objetos, y subraya el hecho de que, en la explicación analítica de las conductas y fenómenos humanos, los más bellos y los horribles, en nada cambia la pulsión motriz, sino el objeto de la misma: *no habrá desarraigo alguno en la maldad, luego erramos juzgando a los hombres “mejores” de lo que en realidad son.*⁴³ Hay ciertamente una “necesidad humana de amar en el sentido más lato”,⁴⁴ de buscar objetos de amor y desear ser amado por ellos, pero este erotismo innato queda a menudo *arrinconado* por esa compulsión a la repetición, determinista, animal, que más tarde llamará *pulsión de muerte*.⁴⁵

La educación y la cultura intervienen para trasladar la necesaria renuncia desde el exterior social al interior moral, para habilitar al Yo a convivir con los otros y crear una sociedad viable. La libido objetal juega en este sentido, pero el mecanismo inconsciente que lo hace posible, y que ha sido descubierto y conceptualizado por el Psicoanálisis, es la identificación (narcisista) que se acompaña irremediamente de la pérdida concomitante de los objetos de amor. El proceso descansa en una clave dramática, que es consustancial a la transformación de los procesos primarios -parciales, narcisistas, pulsionales- en los secundarios -totales, objetales, deseantes-: la ambivalencia de los objetos tiene que ser resuelta, y los duelos normales suscitados por las decepciones han de ser maduramente elaborados por el Yo, y la libido transferida convenientemente a nuevos objetos de amor (o a los mismos con caracteres más completos).

⁴² Íbid, pp. 364-365. Ésta es la *tesis introyectiva* del berlinés, mentor de la teoría de las relaciones objetales, escuela analítica llamada a un vistoso porvenir a pesar de su repentina muerte.

⁴³ Cf. Freud, S., 1915b, o.c., pp. 282-284.

⁴⁴ Íbid, p. 284.

⁴⁵ Cf. Freud, S. (1920): “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, p. 43.

En las fases pre-edípicas se producen heridas narcisistas que desembocan en duelos fallidos, y por tanto en defensas melancólicas: el Yo no inviste nuevos objetos, no pone en marcha el deseo otra vez, sino que retrae la libido hacia sí y se identifica con los objetos sepultados (se deprime y paraliza).⁴⁶ Objetos perdidos que eran omnipotentes y narcisistas, que han sido odiados y amados a la vez, pasan a erigirse en ideal parental: juzgan severamente al sujeto y orientan su conducta moral.⁴⁷ Se produce la fijación oral narcisista que explicará las recaídas anímicas del sujeto ante futuros traumas.

Así, el melancólico aúna en el *self* la dualidad de todos los opuestos, articulados de tal manera que vive aun con la sombra de la muerte al acecho, y con la presencia patógena de los objetos sepultados en el interior del Yo. El masoquismo erógeno y la moral culposa satisfacen tanto impulsos como imposiciones, e incluso permiten aflorar el inconsciente a la conciencia sin necesidad de represión.⁴⁸ El narcisismo convierte al Yo en objeto de amor de sí mismo, satisfactorio pero vacío, gozoso aun con la culpa de no alcanzar nunca el ideal omnipotente. La angustia de muerte no es tal, dado que la muerte propia está negada de raíz en el inconsciente; en realidad toda angustia es culpa, pánico a la retaliación del objeto a cada insumisión, afecto polarizado ante *la muerte* -el asesinato proyectado- *de los otros*.⁴⁹

Estas defensas precarias ante carencias traumáticas suponen la base anímica sobre la que se levantará el edificio del *carácter* del Yo,⁵⁰ y a ellas será donde remitirá la pulsión cuando, ante grandes dificultades y agresiones del exterior, se produzcan regresiones libidinales. Entonces las pérdidas objetales serán las adquisiciones tardías, objetales, sociales, etc.,⁵¹ y la *verdadera* naturaleza del sujeto se revelará como la primitiva, consolidada, sustancial de las primeras identificaciones orales: la melancolía.

Es clara la división que hace el autor entre formaciones primarias y secundarias, y cómo la melancolía responde prototípicamente a la formación más primaria, la base

⁴⁶ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 246.

⁴⁷ Cf. Freud, S., 1921, o.c., p. 103.

⁴⁸ Cf. Freud, S. (1915a): "Lo inconciente", en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 200.

⁴⁹ Cf. Freud, S., 1915b, o.c., p. 300.

⁵⁰ Cf. Freud, S., 1923a, o.c., p. 31.

⁵¹ Cf. Freud, S. (1915c): "La transitoriedad", en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 287.

de todo el psiquismo humano. Criticaba Freud⁵² cuando a esta naturaleza hostil y agresiva se la somete de manera *hipócrita* a normas morales altruistas y bondadosas, en nombre de una cultura sobreimpuesta (el matiz erótico innato prevalece cada vez menos ante la sucesión de pérdidas y sufrimientos, y menos aún en tiempo de guerra: *somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos*).⁵³ Las identificaciones sucesivas no son sino máscaras de la naturaleza original, narcisista: sufrida, melancólica. Recordamos aquí la razón del melancólico que Freud le otorga (*no podemos menos que refrendar plenamente alguno de sus asertos...*),⁵⁴ y cómo en su análisis de la guerra parece extender esta misma razón a toda la humanidad, en tiempos de conflicto y en tiempos de paz.⁵⁵

La fantasía de la devoración del objeto está latente en todo el inconsciente, y es la motivación de fondo de la moral humanista individual. El melancólico *clínico* simplemente se ha rendido a esta naturaleza miserable, la reconoce como propia en toda su extensión. Se identifica con un objeto perdido para evitar devorarse a sí mismo;⁵⁶ indigno, prefiere el vacío depresivo de la nada, pero su narcisismo se desangra y queda sumido en la misma tumba que el objeto (el sujeto está hambriento, mas tampoco desea nutrirse de nada). Los ideales que le acusan no son menos mezquinos, y así también lo fueron los objetos parentales, despóticos, narcisistas, cuya pérdida provocó el trauma de la primera identificación. La única escapatoria que le queda al melancólico -fuera del análisis terapéutico y la cura, o del suicidio- es la fuga maníaca, el salto brusco a un frenesí conquistador de otros objetos, que tampoco alimentan porque son devorados sin medida y evacuados al momento. La manía es el triunfo precario sobre la pérdida, sobre el duelo del objeto, sobre el objeto mismo,⁵⁷ a costa de la negación omnipotente y una regresión oral aún más profunda.

⁵² Cf. Freud, S., 1915b, o.c., p. 286.

⁵³ *Ibid*, p. 298.

⁵⁴ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 244.

⁵⁵ Cf. Freud, S., 1915b, o.c., p. 298.

⁵⁶ Cf. Freud, S., 1915c, o.c., p. 311.

⁵⁷ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 252.

Por eso para el Psicoanálisis, dentro de esta existencia trágica, violenta y dolida (amén de *hipócrita* cuando se la niega o se le ponen paños calientes), el melancólico es quien parece tener razón sobre el resto, si no fueran sus auto-acusaciones en el fondo también auto-engaños, pues Freud⁵⁸ piensa que, aún con todo, el sujeto en el inconsciente sigue culpando al objeto, *al ideal*, del funesto sino de las pérdidas en las relaciones de la vida, de tantas decepciones y temores de retaliación del otro omnipotente, que -quien más, quien menos- todos nos afanamos en comprar a precio de penitencias (compulsiones) y observancias morales.⁵⁹

Hasta aquí el Psicoanálisis freudiano, la visión existencialista y analítica de la melancolía desde la clínica y la metapsicología. Veamos ahora una comparativa cristiana.

⁵⁸ Íbid, p. 246.

⁵⁹ Cf. Freud, S., 1924a, o.c., pp. 175-176.

SEGUNDA PARTE:
APROXIMACIÓN CRISTIANA
A LA MELANCOLÍA.

TERCER CAPÍTULO: DOCTRINA CRISTIANA DE LA SALVACIÓN.

1.-LA COMPRENSIÓN PSICODINÁMICA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA, SEGÚN VERGOTE.

“La religión, como se sabe, está siempre en una situación de debate con el inconsciente”.¹

1.1.-El *locus* de la experiencia religiosa.

Esta segunda parte de la tesis doctoral comienza con un epígrafe que busca enlazar las dos posiciones, psicoanalítica y cristiana, partiendo del autor que está reconocido como un pionero de la psicología de la religión: Antoine Vergote.² A él se le puede considerar representante fidedigno tanto de la *Nouvelle Théologie*³ como del Psicoanálisis lacaniano,⁴ y fue quien fundó en 1962 el *Centro de psicología de la religión* (*Centre de psychologie de la religion / Centrum voor Godsdiens-psychologie*) de Lovaina, donde se han realizado durante estas décadas multitud de investigaciones

¹ Pontificia Comisión Bíblica (1994): *La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Discurso de Juan Pablo II. Documento de la Pontificia Comisión Bíblica*. Madrid: BAC, p. 60.

² Sacerdote católico belga (flamenco), teólogo, filósofo (sendos doctorados por la Universidad de Lovaina) y psicoanalista, nacido en 1921 y fallecido en 2013. Desde los años 60 ha sido el principal promotor en investigación de la complejidad de la vivencia religiosa del sujeto -creyente o no- a la luz de todos los saberes modernos, que puedan aportar cada uno su objeto y método a la composición de este fascinante panorama multidisciplinar: fenomenología, psicología, psicoanálisis, hermenéutica, lingüística, antropología filosófica y cultural, etnología... Él mismo refería que la teología católica actual piensa la fe dentro de un triángulo referencial formado por las Escrituras, la confesión de la fe de la Iglesia (la tradición), y las *verdades humanas* (Cf. Vergote, A., 1999: “*Amarás al Señor tu Dios*”. *La identidad cristiana*. Santander: Sal Terrae, p. 94). A este último lado del triángulo, ampliamente ignorado en muchos estudios teológicos, consagrará Vergote lo esencial de su investigación (Cf. Esteban Águeda, A., 2005: Tesis Doctoral. *El aporte de Antoine Vergote a la comprensión psicodinámica de la actitud religiosa*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 10).

³ La llamada “Nueva Teología” de autores como Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Pierre Teilhard de Chardin e Yves Congar (*ibid*, p. 10) buscaba remontar las muchas décadas de retraso científico acumulado por la teología católica respecto a los saberes profanos y científicos de la época. Esta *controversia modernista*, o pugna entre la teología fundamental clásica (neo-escolástica) y los métodos surgidos de la investigación en las ciencias humanas -como el histórico-crítico de la historiografía moderna-, sería resuelta por la incorporación progresiva de estas disciplinas a la teología exegética y dogmática, lo cual significaba el reconocimiento del *giro antropológico en la teología*, que triunfaría de manera irreversible pocos años después con la apertura decidida de la Iglesia al diálogo con el mundo moderno, característica esencial del Concilio Vaticano II (1962-1965) (Cf. Vilanova, E., 1993b, “Teologías y teólogos del siglo XX”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J.: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 1382).

⁴ Asistió personalmente en París a los seminarios de J. Lacan de 1954 a 1957, fue discípulo de D. Lagache y analizado por Françoise Doltó (Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 33).

que prueban, con datos empíricos, las hipótesis que desde las ciencias humanas se formulan para comprender los factores, variables y significados de la experiencia religiosa cristiana.

La visión que Vergote tiene de la religión -mejor dicho: de la actitud hacia la religión- se caracteriza por el sentido dinámico y estructural, dialéctico en tanto hay una interdependencia de dos polos (la religión como sistema y la configuración psíquica de los individuos), que interpreta la conflictividad vivida por las personas en el ámbito de lo religioso. La idea subyacente consiste en confluir la tradición neo-tomista de la teología filosófica con la *fenomenología* de la religión, como las claves cuya interacción permite explicar la vivencia y el significado de la misma -del Cristianismo en particular, en el trabajo del *Centro*-, asumiendo que el lugar o *locus* del sujeto es la principal característica contextual que debe guiar la estrategia para discriminar el sentido de los fenómenos y de los registros religiosos.

La dimensión religiosa del ser humano y su comportamiento sólo existen en relación a un sistema religioso concreto, espacial e históricamente situado, más o menos complejo, ligado a un contexto socio-cultural que funciona como estructura pre-existente al sujeto del fenómeno religioso (tanto si es creyente como si no).⁵ Vergote prefiere trabajar a partir del conocimiento de las dimensiones específicas de una religión particular, lo cual contextualiza la experiencia de los sujetos, en lugar de hacer inferencias sobre los denominadores comunes, pues para él reflejan solamente una ilusión de universalidad, una falacia. La especificidad de la fe cristiana como adhesión subjetiva a un Dios personal e históricamente revelado, y que escapa por tanto a una comprensión o acceso puramente racional, resulta una constante en la obra de este autor y un horizonte último sobre el que se dibujan los otros saberes.⁶

Vergote enmienda la plana a Freud al afirmar que la religión no se explica por necesidades humanas o tendencias innatas: el hombre no es religioso por naturaleza, sino por la cultura, en respuesta individual y profunda a algo que le viene de fuera, del

⁵ Cf. Mardones, J.M. (2005) “El lugar de Dios en tiempos de credulidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, p. 15.

⁶ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 12.

medio natural. Así pues *el hombre no nace, sino que se hace religioso*:⁷ la persona es una interacción entre naturaleza y cultura, y la actitud religiosa subjetiva de identificación con un sistema determinado constituye una de las variables que representan particularmente esta interdependencia. Ahora bien, es el Psicoanálisis -junto con la fenomenología- la herramienta hermenéutica escogida por el autor para desmenuzar las verdades profundas del sujeto religioso;⁸ para ello va a partir de Freud en la crítica hacia la religión, pero también recogerá los postulados esenciales de Lacan de la importancia del deseo como constitutivo del humano, y que el inconsciente -y su producto religioso- actúa como un *lenguaje* en el sujeto.⁹

1.2.-Religión como estructura signifiante.

“La religión tiene sobre el hombre la misma prioridad que el lenguaje. También el lenguaje hace al hombre, y no al revés”:¹⁰ la estructura pre-existente (la cultura como sistema previo) es el signifiante donde los sujetos *son hablados*, donde sienten y dan significado a sus vivencias. Así pues, la religión no es una creación del sujeto, pero sí lo es la actitud subjetiva que éste toma en relación a aquella, a lo predispuesto.

Vergote hace un esfuerzo para integrar las ideas básicas de Lacan en una perspectiva propiamente freudiana. Hay dos ejes básicos en esta comprensión del sujeto: el deseo y la ley, respectivamente los componentes materno y paterno. La interpretación edípica que hace el autor persigue ante todo restituir a la figura paterna su función positiva de reconocimiento, por la cual el padre se convierte en modelo y promesa para el niño (en *Ideal del yo*, en terminología freudiana), no sólo en prohibición o ley negativa (la función castradora que Freud le otorga al Superyó).

⁷ Cf. Domínguez Morano, C. (1992): *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, p. 116.

⁸ En este punto hay que tener claro que *el Psicoanálisis no interroga la fe, sino al sujeto*; por consiguiente es posible una conciliación entre Psicoanálisis y fe en un individuo concreto, pero no la síntesis abstracta del Psicoanálisis con la experiencia religiosa, pues son fenómenos que pertenecen a campos y objetos dispares, y carecen de respuestas definitivas y unitarias entre sí -a riesgo de caer en una burda fantasía de omnipotencia o de absorción de uno por el otro- (*ibid*, p. 94).

⁹ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 75-76; el Otro como el signifiante de cualesquiera significados hallados en la mente humana, como puede ser -a los efectos de esta tesis- la construcción de la melancolía, sus síntomas y sus discursos.

¹⁰ Vergote, A. (1980a): “La psychoanalyse devant la religion”, en *Etudes d'Anthropologie philosophique*, 28. Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, p. 94.

La relación entre el *ideal del yo* y el Superyó se establece en términos de polaridad dialéctica, y la separación entre ambos viene dada tanto por el origen¹¹ como por las motivaciones inconscientes que actúan en el Yo: “éste obedece al Superyó por miedo al castigo, pero se somete al ideal del Yo por amor”.¹² Son tres las funciones de la figura paterna del Edipo que estructuran el psiquismo y la libido del niño: ley, modelo y promesa -que significa reconocimiento-, precisamente lo mismo que, entendido como iniciativa gratuita de Dios Padre, pertenece a la doctrina fundamental del Cristianismo.

Existe por tanto una analogía estructural entre el proceso de estructuración psíquica y la instauración del vínculo religioso como relación con un Dios personal: el sujeto, transformado por el reconocimiento de la función paterna, integra la culpabilidad por un lado y la identificación saludable por otro, se abre paso a la conciencia ética y la religión y puede así llegar a consagrarse al reino del espíritu.¹³

Para Vergote el Psicoanálisis contribuye al escepticismo religioso, por un lado evidente, pero también a la purificación subjetiva de la religión, pues mediante el análisis personal el sujeto puede librarse de los mitos infantiles, las fijaciones y regresiones neuróticas (las imágenes narcisistas, obsesivas o melancólicas que emplea el inconsciente en la búsqueda de lo sagrado), y así crecer espiritual y mentalmente en la actitud personal y viva de rastrear a Dios -o sea, en la *fe*-. Esta purificación, a nivel excelso y sublime, constituye la *mística*.¹⁴ Freud se centraba exclusivamente en el componente paterno de la religión, y para él la mística no era otra cosa que una *oscura* autopercepción del Ello, fusional y primitiva, ante todo narcisista.¹⁵ Jung, por su parte, exaltaba el componente materno de lo religioso, el deseo imaginario, y prácticamente negaba el componente paterno de la ley que tanto marcan Freud y Lacan.¹⁶

¹¹ El *Ideal del yo* se formaría principalmente sobre la imagen de los objetos amados, mientras que el Superyó tomaría la de los personajes temidos.

¹² Vergote, A. & Moyaert, P. -eds.- (1993): *Psychoanalyse. L'homme et ses destins*. Lovaina-París: Ediciones Peeters, pp. 181-182.

¹³ Vergote, A.: “Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l’athéisme contemporain”, en Girardi, J. & Six, J.F.-eds.- (1967): *L’athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. París: Desclée de Brouwer, p. 446.

¹⁴ Cf. Huber, W., Piron, H. & Vergote, A. (1964): *La psychoanalyse science de l’homme*. Bruselas: Dessart, pp. 455-456. La mística será abordada en el epígrafe 5 de esta segunda parte de la tesis.

¹⁵ “La mística no es para Freud la verdadera religión (...) Entendería por mística la experiencia del universo: el sentimiento oceánico, o una conciencia indefinida de fusión. En ella reconoce la permanencia de un sentimiento del yo muy primitivo, narcisista, en el que se difuminan las fronteras entre el yo y el mundo” (*ibid*, p. 229).

¹⁶ Vergote critica el universo *jungiano* como algo *gnóstico*, una fusión de espiritualismo esotérico

Vergote en cambio concibe la religión análogamente al lenguaje humano: no lo producimos sino que lo encontramos, en la cultura y -supuestamente- en Dios. La religión no es una mera suma de partes (cognitiva, afectiva y social), sino un *todo* nuevo que trasciende también el componente ético de la ley, la moral convencional que la cultura sacraliza para controlar eficazmente los impulsos y justificar el *malestar* cierto que teorizaba Freud. La importancia del Cristianismo radica en que la dialéctica religiosa se establece con otra *persona* sobre-natural: Dios encarnado.¹⁷

Por tanto, ni la pulsión se puede reducir a la cultura, ni al revés, ni se puede explicar una por la otra. Siempre va a haber una bipolaridad, una interacción que fuerza a la psicología de la religión a optar por el lugar (*locus*) del sujeto de la experiencia en vez de los sistemas generales, pero considerando previamente el contexto de éstos. Lo psíquico es precisamente el mediador entre naturaleza y cultura, entre biología y lenguaje, pero lo religioso trasciende lo psíquico y es siempre relacional, interactivo entre partes. Para Vergote lo central en la vivencia subjetiva de lo religioso es este aspecto relacional con la Alteridad, que suscita una polarización dinámica hacia lo Trascendente.¹⁸

El modelo resultante no es el de las circunferencias concéntricas con núcleo en el psiquismo, que solamente entienden de variables subjetivas y proyecciones; el autor propone un *modelo de elipse* para estudiar la psicología de la religión cristiana, constituido por dos centros que se relacionan interactivamente: el psiquismo humano y el Otro revelado.¹⁹ Así entendido, el fenómeno religioso cristiano, que es un todo individual (subjetivo), colectivo (cultural) y *objetivo* (metafísico u ontológico), abarcará

con halo científico, que sustituye la fe por un conocimiento o saber inconsciente. Esta *gnosis* niega radicalmente la ontología de Dios y su Alteridad absoluta, porque lo iguala al imaginario inconsciente colectivo, y resulta más perniciosa para la religión cristiana que el Psicoanálisis freudiano por cuanto, más que crítica y depuración, establece un auténtico reemplazo de la fe por otro saber determinante e idolátrico, *pseudocientífico* (Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 136-137).

¹⁷ “La religión es análoga al amor humano -como vieron los místicos” (Vergote, A., 2002b: “Al crocevia della parola personale”, en Aletti, M & De Nardi, F. -Dir.-: *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Turín: Centro Scientifico Editore, p. 31). No existe, pues, ninguna religión pura, sino que el fenómeno religioso aparece mezclado con el imaginario primero del sujeto y de la cultura compleja a la que pertenece; el autor afirma que siempre habrá una tensión entre este imaginario psíquico del ambiente cultural y el orden simbólico del sujeto.

¹⁸ La religión es “la relación vivida y practicada con el ser o seres sobre-humanos en los que se cree” (Vergote, A, 1969: *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus, p. 24).

¹⁹ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 176. El modelo de elipse es análogo a otros muchos dualismos que representan la existencia humana: cuerpo + mente, ser de pulsiones + ser de lenguaje, individuo + cultura, etc. (*ibid*, p. 399).

a su vez tres dimensiones paralelas: religión significa un sistema simbólico -el *significante*-,²⁰ una institución social -la Iglesia en este caso- y una vida subjetiva -esto es: la fe individual-.²¹

1.3.-El conflicto dialógico fe-increencia en el Cristianismo:

Ahora bien, el hombre como tal no es naturalmente religioso, sino capaz de serlo -*homo capax Dei*, decía san Agustín-, de elegir serlo para resolver una dialéctica inconsciente, estructural y edípica, que también se puede resolver subjetivamente por medio de la increencia.²² La religión es una opción cultural que arraiga en necesidades humanas y en procesos psíquicos profundos, no específicamente religiosos, dice Vergote. La dimensión religiosa del ser humano tiene un carácter dialógico, más allá de fenoménico, y fe e increencia son dos respuestas posibles (positiva y negativa), a veces sucesivas y a veces coexistentes en el mismo sujeto, para dar cuenta de la misma pregunta existencial del *self*:

“El hombre es naturalmente religioso, en tanto que múltiples recursos religiosos le orientan hacia la religión, y a la vez es irreligioso en tanto esos mismos recursos son esencialmente ambivalentes hacia la religión”.²³

“Cuando el hombre tiene una necesidad religiosa, no es en realidad religioso; cuando se da cuenta de tener una necesidad religiosa, está cerca de deshacerse de ella; cuando no tiene ninguna necesidad religiosa, es posible que llegue a ser -de verdad- religioso”.²⁴

Vergote, posicionado en el contexto occidental cristiano y estudiando la fenomenología, afirma que la actitud religiosa personal es la respuesta subjetiva a la relación con Dios-persona, con el Otro encarnado que propone el sistema cultural del Cristianismo; es siempre una interacción del sujeto con un Objeto Absoluto, pero

²⁰ Terminología lacaniana que designa el registro simbólico del deseo, estructural y transformador, no reducible a los otros dos: ni a lo real pulsional ni a lo imaginario fantástico narcisista.

²¹ *Ibid*, p. 153.

²² Esta mirada privilegia por tanto la elección, la libertad y responsabilidad del sujeto, en la línea tanto clínica del Psicoanálisis como ética de la revelación cristiana, como se analizará en el siguiente epígrafe.

²³ Vergote, A. (1982a): “L’homme au regard de la psychologie de la religion”, en *Antropologia e filosofia della religione I*. Perugia: Editrice Benucci, p. 65.

²⁴ Vergote, A. (1987): “Over de grens, da capo”, en Hutsebaut, D. & Corveleyn, J. -eds.-: *Over de grens. De religieuze “behoefte” kritisch onderzocht. Bijdragen geschreven en gebundeld bij gelegenheid van het emeritaat van Prof. Dr. A. Vergote*. Lovaina: Leuven University Press, p. 220.

también íntimo y personal. Cuando el individuo detecta esta necesidad como tal, la mera posibilidad de dependencia hiere su narcisismo, y tiende a prescindir de ella y a situarse subjetivamente en la respuesta de la increencia, que es la negación de esa relación con Dios o la existencia del Otro para afirmar la propia autosuficiencia. Cuando el sujeto no tiene *ninguna* necesidad religiosa (porque la relación no está negada, el narcisismo es maduro, no parece haber la herida melancólica del que se aferra al objeto perdido), entonces es cuando puede creer de verdad, pues elige creer, apuesta por ello de forma simbólica, en lugar de rendirse a un determinismo imaginario que le propone la cultura y le hiere el narcisismo (le cae la sombra de una independencia perdida, en forma de sumisión a Dios y no de liberación).²⁵

Sin embargo, lo que más hace recurrir a los sujetos espontáneamente a la Providencia divina es la angustia intensamente vivida: donde la vida se encuentra amenazada e implora urgentemente un apoyo. Pero esta creencia contingente a la necesidad es precaria,²⁶ ilusoria, y cuando la necesidad está atendida puede desvanecerse la relación, que había sido sólo instrumental. La respuesta verdaderamente religiosa a la pregunta existencial da siempre un *plus* de significado propio, que trasciende en algún grado el interés meramente humano.²⁷ Luego la fe cristiana siempre es una victoria renovada sobre la duda y la incredulidad, sobre la cultura y el conformismo.

“Para que la aflicción impulse a solicitar el auxilio divino, es necesario que su deseo de vivir (pulsión de autoconservación) le lleve a la angustia (...) Los sentimientos puramente negativos, como la desesperanza o la depresión, no sostienen nunca un movimiento hacia Dios, cualquiera que sea; se oponen a él retirándole el dinamismo necesario”.²⁸

²⁵ Cf. Domínguez Morano, C., 1992, o.c., pp. 107-108.

²⁶ De hecho la palabra “plegaria” viene etimológicamente del latín *precarius*.

²⁷ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 187.

²⁸ Vergote, A. (1983): *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. Lieja: Mardanga, p. 48. La melancolía (depresión, en palabras de Vergote) se caracteriza por una “implosión de la fuerza vital (...) un vacío o hundimiento de la tensión pulsional o afectiva hacia el mundo y hacia los otros”, que abarca también lo religioso (Vergote, A. & Moyaert, P. -Eds.-, 1993: *Psychoanalyse. L'homme et ses destins*, o.c., p. 118). Siglos antes los místicos habían concluido lo mismo: que la melancolía se opone al deseo y la búsqueda de Dios, y por tanto ha de ser purgada. Vergote añade que es la angustia del sujeto, profunda, el sufrimiento doloroso máximo el que sirve a la búsqueda del Objeto trascendente, en lugar de deprimirse y lamentarse sin hacer ni esperar nada.

Para Vergote, el odio a la religión prueba la vinculación previa del sujeto con ella, y su decepción siguiente por la petición no satisfecha, pues la carencia de vínculos no engendraría odio, sino indiferencia y neutralidad. De igual manera, si al Padre se le imputa la insatisfacción, la ambivalencia hacia él conlleva atribuirle también la causa del sufrimiento, y la negación y desprecio como muestra de rebeldía.²⁹

Si la culpa consiguiente no se encauza por el sistema religioso y la búsqueda del perdón divino por los ritos y normas de la doctrina, conllevará un apego a la increencia, y una respuesta fuertemente negativa a la cuestión de Dios: antaño él fue interpelado, y a juicio subjetivo del humano se comportó como ausente, callado u oculto, y el creyente virtual se defendió convirtiéndose en un agnóstico, un escéptico que no cree ni espera de Dios para afrontar el problema del sufrimiento.³⁰ Lo cual en cierto modo lleva a plantear la cuestión existencial de la melancolía y la manera de afrontar el sufrimiento desde el lado creyente, cristiano, y desde el opuesto y dialéctico, no creyente.

Vergote coincide con toda la teología clásica y moderna en que el sufrimiento es el mayor escándalo para los creyentes del Dios bíblico, un Dios revelado como omnipotente y amoroso para todos los hombres, y la duda acerca de su consistencia justifica la increencia individual como rebelión y manejo de esa culpa: o ese Dios no es bueno con el hombre inocente, o no es omnipotente; luego de una u otra forma miente.³¹ El mal se convierte en prueba para la adhesión religiosa, la cual debe ser elaborada personalmente:³²

“Mucha gente educada religiosamente abandona su fe de antaño por la convicción de que es una ilusión en el sentido freudiano (...) dicho sentimiento de fatuidad hace pensar que la idea de Dios permanece asociada a la representación que de Él se hizo en la infancia (...) El recuerdo de una ingenua “nostalgia del padre” se inscribe en la conciencia, queda latente, y forma el humus donde germinan las dudas y malestares, hasta romper con ella o renovarla”.³³

²⁹ Íbid, p. 53.

³⁰ Cf. Mardones, J.M., 2005, o.c., p. 30.

³¹ Y por tanto es prescindible: he aquí el famoso *dilema de Epicuro* (Cf. Torres Queiruga, A., 2005: “La imagen de Dios tras la ruptura de la modernidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, p. 63).

³² Cf. Vergote, A., 1983, o.c, p. 55: “Si el hombre en su desamparo tiende a recurrir a una providencia benevolente en razón del proceso que llama Freud “nostalgia del padre”, por esa misma disposición interpreta sus sufrimientos como causados por una malevolencia divina”.

³³ Íbid, p. 57.

Por estas razones, los elementos que conforman la imagen o representación de Dios para uno mismo han de ser transformados, subjetivamente, en el mismo sentido en que la persona va madurando y recorriendo la vida, o corren serio riesgo de quedar arrinconados, estereotipados, finalmente descartados. Vergote pone dos condiciones, en base al modelo de elipse referido más arriba: por una parte el polo objetivo, el sistema religioso cultural que debe presentar otros significados, valores y modelos más flexibles, emocionales, *encarnados*; por otro, el sujeto debe poder sostener la tensión entre autonomía y dependencia, y ser capaz de la experiencia religiosa significativa o *encuentro real y subjetivo* con el Trascendente, a través de sus mediaciones.³⁴

“El mensaje cristiano recuerda al hombre su condición mortal: el anuncio de la vida futura va unido al recuerdo de la muerte (...) Ese anuncio evoca una verdad: la vida humana es el fruto de una transformación espiritual, la renuncia aceptada y la adecuación afectiva y mental con la finitud humana. Refuerza así la verdadera salud mental, la cual -amenazada siempre por la tendencia a imaginarse inmortal y omnipotente- se mantiene en la tensión entre el amor a la vida y la aceptación de la finitud y de la muerte”.³⁵

1.4.-La mediación del campo simbólico.

La religión cristiana tiene tres elementos básicos para este autor: el recuerdo de la muerte, el juicio divino y la idea de la resurrección.³⁶ La temática que los une es la de la culpabilidad, algo que también resaltará Ricoeur:³⁷

“La culpabilidad es inevitable en el devenir de la conciencia moral. Lo contrario es desconocer la naturaleza esencialmente dialéctica de la conciencia moral. La buena conciencia es siempre la mala conciencia

³⁴ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 194. Job es el ejemplo bíblico de todo este proceso, afirma el autor. Los sufrimientos no se deben sólo a que vivía de alguna forma en una ilusión de confort y satisfacción de deseos, sino también por la misma experiencia de decepción, de frustración de una imagen de Dios. Job se rebela contra Dios por la injusticia de la que se siente objeto, pero, en lugar de abandonar la fe, corrige su creencia y madura en ella. En la desilusión -y en la melancolía existencial- Job expresa a Dios sus dudas y resentimientos, la rabia y la rebelión, pero no rompe la relación vivida, sino que exige una y otra vez comparecer ante él y pedir explicaciones, vivificar la relación. Más aún: Dios responde y urge a Job a salir de la cápsula de los deseos e insatisfacciones, y dejar que el mundo manifieste una relación misteriosa más allá de las vivencias subjetivas de su fe; una realidad compleja y universal que es diferente a las expectativas previas, más sublime dentro de las dolorosas contradicciones, con el mal en primer término. Véase más adelante el epílogo del epígrafe 5 dedicado a la melancolía de Job.

³⁵ Vergote, A. (1995): “Religion, pathologie, guérison”, en *Revue théologique de Louvain*, 26, p. 36.

³⁶ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 199.

³⁷ Véase el siguiente epígrafe de la tesis.

superada, o en vías de superación (...) No es de extrañar, por otro lado, que la mala conciencia sea mucho más fuerte que la buena”.³⁸

La buena conciencia es siempre mala conciencia superada, o en vías de superación. La religión católica emplea los *sacramentos* -la penitencia y reconciliación, en concreto, y también el bautismo y la eucaristía- para significar estos procesos, que los no creyentes deben elaborar en cierto modo por su cuenta. Así, la culpabilidad – aunque no necesariamente religiosa- siempre es relacional,³⁹ lo mismo que el concepto religioso de “pecado” -*se peca contra Dios*, no meramente contra una norma o artículo de la ley-.⁴⁰

Y para comunicar entre sí los dos polos de la elipse -el hombre que siente culpa con el Otro- la única solución pasa para Vergote por la mediación del campo simbólico, que se representa por medio de la simbolización. El paso de la naturaleza a la cultura consiste en distanciarse de lo inmediato y crear “un objeto o acto cuyo significado trasciende su significación inmediata”.⁴¹ En el simbolismo se da la unión -o *quiasmo*- de una dimensión objetiva, el lenguaje religioso en este caso, y otra subjetiva, la percepción orientada por la afectividad, que se manifiesta en la actitud de fe.⁴²

No obstante, para Vergote la experiencia religiosa cristiana es psicológicamente *verdadera* sólo si transforma la personalidad del sujeto en torno a ella, le otorga una estabilidad y relevancia subjetivas, y se convierte de ese modo en el centro de una nueva organización dinámica del *self*. De lo contrario, la actitud de fe será más fruto de una ilusión y de una evanescencia subjetivas, será una *falsa* experiencia de la religión y

³⁸ Vergote, A. (1965): “La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychoanalyse”, en Castelli, E. -ed.-, *Demythisation et morale*. París: Aubier, p. 202.

³⁹ Los *remordimientos* -explica Vergote, en clave tanto psicoanalítica como metafísica- consisten en volver hacia dentro (re) la agresividad (morder), porque en el fondo de toda transgresión a las leyes morales hay una agresión contra un *alter ego*, percibido como otro *self* (el objeto parental perdido e introyectado, o bien la divinidad personal para la conciencia creyente). Se puede ver la conexión con el objeto de estudio de la melancolía clínica y el manejo de la culpa por la pérdida del objeto.

⁴⁰ Cf. Vidal, M. (1993b): “Pecado”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 984.

⁴¹ Así define el autor el “símbolo”; Vergote, A. (1980b): “The chiasm of subjective and objective functions in the symbol”, en *Kerygma*, 4 p. 29. Además, etimológicamente “sagrado” significa *separado* (del verbo latino *sancire*).

⁴² Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 254-257. Así, la experiencia religiosa es la resultante de la interacción dinámica de tres factores: la percepción de formas, la investidura afectiva y selectiva por la emoción y el deseo, y el lenguaje religioso (Cf. Vergote, A., 1983: *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*, o.c., p. 153). “Las experiencias de ser salvado por la gracia divina son la iluminación repentina, operada por el mensaje religioso, de que el perdón es posible -frente a la resistencia que opone una desesperanza cercana a la melancolía-” (*ibid*, p. 173).

puro fantasma del deseo inconsciente; el polo subjetivo brillará más que el objetivo, y la elipse se habrá convertido en un anillo concéntrico del mismo *self* narcisista e inmaduro. Por eso las experiencias de fe *verdaderas* suelen requerir un proceso de acomodación y búsqueda del Trascendente, un camino o trayectoria religiosa previa que persigue alguna forma o símbolo objetivo más allá del *self*... En definitiva: una especie de estructura, y no sólo la imagen narcisista o el reflejo de ésta.⁴³

La fe exige una actitud subjetiva de confianza. Es necesario dar un salto cualitativo para aceptar esta relación, lo cual implica dificultades psicológicas además de las intelectuales. Se puede decir que la increencia no supera esta exigencia de garantías, y el sujeto se posiciona en la desconfianza, el rechazo de la relación con el Trascendente -a través de la negación de su existencia-. Por eso la duda, como tal, es propia de la religión cristiana; ésta consiste en *creer*, y se caracteriza porque solicita del creyente una adhesión personal que implica entrar en una relación con el Trascendente como Alteridad personal.⁴⁴

1.5.-La conversión a la relación personal con la Alteridad Trascendente Absoluta.

En consecuencia, la fe en el Dios judeocristiano pasa necesariamente por la conversión y la transformación de la emoción humana, inmanente. El Dios revelado es un Trascendente indisociablemente personal y único, un Absolutamente Otro que se vincula intrínsecamente al hombre a través de la Palabra.⁴⁵ En el Cristianismo, por contraste al Judaísmo, el mediador de la Palabra divina es Jesucristo, el mismo Dios *encarnado*, quien realiza la llamada al creyente en primera persona, no en tercera por medio de profetas.

⁴³ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 266-267.

⁴⁴ El autor afirma que “creer” caracteriza la relación religiosa únicamente en las religiones bíblicas, las monoteístas reveladas. El politeísmo no exige entrar en relación bidireccional y existencial con los dioses, porque se limita a una *gnosis* (conocimiento) y un culto instrumental. El hombre es pagano por naturaleza, y su tendencia proyectiva es a representarse lo divino infinito simplemente como una inmensidad cósmica *impersonal*, a la que rendir admiración “mística” (las creencias *New Age* hoy tan en boga), o bien concebir la fascinante racionalidad matemática *aleatoria* que rige el cosmos, desde una perspectiva más científica epistémica (Cf. Vergote, A., 1999: “*Amarás al Señor tu Dios*”. *La identidad cristiana*. Editorial Sal Terrae, Santander, pp. 229-230).

⁴⁵ “El monoteísmo bíblico realizó el pleno reconocimiento de la realidad divina como diferente (...) con nombre propio, y que llama a una relación personal. Revelación se asocia así a las cualidades de único y personal” (Vergote, A., 2002a: “Psychoherapy after recognition of the distinctive psychic and divine realities”, en *Psyche en Geloof*, 13, p. 65).

Pero realizar la existencia conforme a ese vínculo contiene una amenaza para el individuo, el cual puede percibir esta llamada como una pérdida de la propia autonomía. Vergote reconoce que las tendencias humanas parecen mejor realizadas en la posición del no creyente, que resuelve el conflicto rechazando el vínculo⁴⁶ de fe y realizándose en continuidad con su propio imaginario libidinal, dentro de la inmanencia del *self*. La creencia en un Dios Padre puede ser sentida como amenaza intrusiva, herida narcisista, y no como objeto de deseo.⁴⁷ La misma dinámica ambivalente late también en el sujeto creyente, y aparece en momentos de crisis religiosa; pero éste se posiciona psicológicamente en discontinuidad con sus tendencias, porque se plantea una apertura del *self* al exterior para establecer una relación viva y existencial con un Otro Absoluto Trascendente.

He aquí la *dialéctica entre fe e increencia*, uno de los grandes postulados del autor: las tendencias naturales del psiquismo⁴⁸ juegan a favor de la increencia, por cuanto la fe en un Absolutamente Otro ha de establecerse más allá del narcisismo, porque implica unas exigencias objetivas recogidas en una doctrina, un código ético distinto al del sujeto... en suma, una renuncia a las tendencias pulsionales para entablar una relación especial con Dios, y no meramente fantástica.⁴⁹

A la esencia de toda religión pertenece que un lugar permanezca siempre vacío, misterioso, accesible sólo por la fe. *Dios como tal no provee significación*, no habla ni se le oye; es el lugar oculto de la significación humana, una reserva de significado o de sentido. Afirma Vergote que en la estructura de la intersubjetividad natural (sujeto-objeto) emerge una fe primaria, una apertura a la confianza y la dependencia del objeto, en la que también puede inscribirse la fe religiosa, o no. Así, el trasfondo que subyace es la melancolía, tanto cuando este objeto se identifica como vivo, presente, simbólico y núcleo del *self*; como cuando se ha vaciado y es sólo una sombra, ausente, pura imagen que se desvanece a medida que el sujeto madura y renuncia a los esquemas infantiles.⁵⁰

⁴⁶ La palabra “vínculo” procede del latín *vínculum*, que significa cadena, atadura.

⁴⁷ Cf. Vergote, A. 1983, o.c., p. 210.

⁴⁸ Es decir, el narcisismo secundario en términos freudianos.

⁴⁹ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 278-279. A lo largo de los próximos epígrafes se incidirá bastante en esta dialéctica de entrega, sacrificio y también libertad, que significan la fe en Cristo y el compromiso existencial de la relación con la divinidad, establecida en los términos recíprocos de una Alianza.

⁵⁰ La relación religiosa se concibe entonces como actitud ante la vida: la religión es una búsqueda y una actitud personal y vivida, que requiere como condición de madurez los dos vectores básicos de la personalidad para Freud: la capacidad autónoma de amar y de trabajar (Cf. Vergote, A, 1967,

1.6.-La representación de Dios de los creyentes: solución relacional dentro de la elipse.

Desde el Psicoanálisis freudiano se afirma, como idea de partida, que el amor materno es incondicional, neutro, no conflictivo, mientras que el amor paterno es condicional, más complejo y paradójico, sujeto al conflicto de la ambivalencia.⁵¹ Vergote, apoyándose en los datos confirmados por numerosas investigaciones realizadas en el *Centro de psicología de la religión*, llega a la conclusión de que la representación del Dios cristiano integra en alto grado las dos dimensiones parentales, superando en complejidad a la figura paterna, y connotando más cualidades maternas que paternas, más amor incondicional y confianza que severidad de ley y castigos.⁵² En síntesis, para los creyentes el Dios cristiano es menos figura materna que la madre, pero más figura materna que el padre.

No obstante, “la figura paterna simboliza mejor a Dios, su mayor complejidad y riqueza la predestinan a simbolizar la representación de Dios”.⁵³ Esto sucede porque la figura paterna se presenta como más completa, dado que incorpora cualidades materno-afectivas.

También hay diferencias en la vivencia religiosa entre hombres y mujeres. La religiosa, como toda relación, se estructura dependiendo de la diferenciación sexual: en el inconsciente el hombre transfiere a Dios su propia relación filial, cuya huella es la ambivalencia afectiva con el padre; la mujer persigue parecerse o acercarse a Dios, la unión *mística* con él:

o.c., pp. 456).

⁵¹ El primero remite en el bebé a la alimentación, la disponibilidad afectiva de la madre, la identificación primaria con ésta, las actitudes de confianza, acogida y sostenimiento. El segundo significa la identificación secundaria con el padre, la ley, el reconocimiento del nombre, las relaciones ambivalentes con la autoridad. Después de Freud la mayoría de los autores negaron la ausencia de ambivalencia respecto a la madre, empezando por Abraham.

⁵² Cf. Tamayo, A. & Vergote, A. (1980): *The parental figures and the representation of God. A psycho-logical and cross-cultural study*. Lovaina-La Haya: Leuven University Press & Mouton Publishers, p. 207.

⁵³ *Ibid*, p. 215.

“En los hombres aparece, como centro de numerosos temas, la responsabilidad ante Dios. El sentido de pecado es el único que constituye por sí mismo un factor (...) en relación dinámica con los otros elementos (...) La confianza de la fe contrapesa el malestar que nace del pecado, y sostiene una disposición de apego. El sentido de pecado motiva también la petición de la ayuda divina y un esfuerzo hacia la perfección; y es causa de que no estime probable la experiencia de unión mística, aunque no impide celebrar a Dios en la oración (...)

En la fe vívida de las mujeres, es el sentido de presencia amorosa de Dios lo que constituye por sí solo un factor, y se relaciona dinámicamente con los otros elementos -se asocia a confianza en la ayuda divina, y se opone al temor a la soledad y a la pérdida de toda certidumbre-. La conciencia de los fallos humanos motiva un esfuerzo de perfección, con el fin de reencontrar la proximidad con Dios. La ascesis busca la disponibilidad para una posible experiencia mística”.⁵⁴

Así pues, y ésta es la clave destacada por Vergote y probada tanto en el Psicoanálisis como en la fenomenología, para los creyentes firmes Dios es simultáneamente ley paterna y presencia materna activa; una solución relacional singular y compleja, pero efectiva para el sujeto y transformadora del *self*.

La función paterna atribuida adquiere así un sentido de exterioridad que se dirige personalmente al ser humano, situándole como ser responsable que debe responder por sí mismo, de una forma libre e íntima; no coactiva como teme el sujeto escéptico o no creyente. De este modo, el carácter condicional del amor paterno reconoce la autonomía del humano, pero abierta al Otro; no es autonomía absoluta, sino relativa, abierta a la Trascendencia, en una dialéctica al mismo tiempo de dependencia amorosa y de liberación existencial. El amor incondicional que le es transferido a la representación de Dios como cualidad materna, permite el apego con el Trascendente y la confianza para afrontar la responsabilidad personal y las angustias de la vida -donde se produce el gran cuestionamiento de la existencia y de la fe-. Cada polo o modalidad de relación debe ser -pues- contrapesada por la otra, para alimentar entre las dos la fe madura y simbólica del sujeto.⁵⁵

⁵⁴ Vergote, A., 1983, o.c., p. 244.

⁵⁵ “Un Dios que fuera representado sólo por la dimensión materna sería el vínculo fusional con una divinidad difusa, inmersa en la naturaleza, o bien el refugio en la gran madre protectora y consoladora -coincidiendo así con el perfil que dibuja Freud en *El porvenir de una ilusión*-. Si, por el contrario, esa representación se limitase a la función de ley-autoridad, sería imposible la alianza vital con Dios, juez absoluto ante el que sólo cabría el terror” (*ibid*, p. 211).

1.7.-Lecciones psicoanalíticas para una mirada religiosa -cristiana- a la melancolía.

En resumen, para Vergote son cuatro los conflictos íntimos del *self* a los que alude la dimensión existencial creencia/increencia del sujeto:⁵⁶

1. Entre la autonomía y la dependencia: la fantasía narcisista de autosalvarse y perdonarse a uno mismo las faltas y defectos, de ser uno su propio padre;
2. Entre la seducción del deseo del Otro y el miedo a la ilusión, y por consiguiente al trauma del desengaño: que la creencia se remita a una mentira, o a un simple fantasma infantil regresivo;
3. Entre el resentimiento y la reconciliación: el mal es la principal razón para dudar de Dios; no nos aturde la cuestión epistémica de Dios, sino la práctica, el *pathos* que supone el sufrimiento real que *clama al cielo* y -más concretamente- a la conciencia;
4. Entre la utopía religiosa y una fe des-idealizada: la inserción de la fe en el mundo y la cultura, en la acción individual y colectiva.

“En realidad -cabe concluir- el peligro de infantilismo es mayor para la fe religiosa que para cualquier otro hecho humano”.⁵⁷ La reflexión existencial, fenomenológica y antropológica, lleva a Vergote a concluir que si Dios ordenase el mundo únicamente para el bien del hombre -y hubiera ausencia de sufrimiento e injusticias, por ejemplo-, éste seguramente no pensaría más que en sí mismo, en su narcisismo satisfecho por entero, y no en Dios -el hombre seguramente rayaría la locura, o mejor dicho la extinción melancólica del deseo-. El bien del hombre no es algo automático ni natural, sino reflexivo, activo, dialógico con Dios; *la ontología del ser está en la relación*, y no en la suficiencia o el narcisismo, viene a decir el autor.

El sujeto debe entonces perder el objeto para identificarse con él, para separarse de él y asimilarlo como Otro. La desilusión que provoca el mal es la prueba radical para el creyente, pero caben dos caminos de resolución: abandonar la fe, o reconocer que Dios realmente no es como se pensaba, no es la imagen que nos habíamos formado de él. Asumir lo que de sin-razón tiene un mundo en el que existen el mal y el sufrimiento,

⁵⁶ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 318-335.

⁵⁷ Vergote, A. (1968): “Conditions psychologiques d'une foi adulte”, en *Lumen Vitae* 23, p. 434.

en las cotas que todos vemos, puede servir entonces para devolver a la fe su intencionalidad propia, que va dirigida a Dios mismo, no al interés que se espera obtener de un Creador omnipotente y bueno.⁵⁸ Ello no niega que la adhesión creyente requiera, como condición, la experiencia de confianza básica en la existencia -en la que arraiga-, y por tanto implique la satisfacción de deseos; pero esa condición no es suficiente, de ahí su ambivalencia como motivación religiosa. Esa confianza básica se ve trastornada en gran medida por el sufrimiento en primera persona.⁵⁹

El resentimiento hacia la vida impide la actitud de acogida benevolente hacia ella, que la mirada religiosa requiere; los conflictos vitales pueden convertirse así en los de la fe religiosa, como por ejemplo los adolescentes en fuerte choque con los padres. En la clínica, la melancolía ilustra la experiencia personal más profunda del sin-sentido o sin-razón de la existencia y del mundo. Este re-sentimiento no aparece como mera ausencia de impulso, sino como acusación por las decepciones sufridas, lo cual desvela algo que ha sido reprimido y negado: el sueño obstinado de una existencia más gloriosa, que es golpeado por todos los engaños que la vida hace sufrir (obligaciones y renunciaciones, fragilidad corporal, fracasos del amor, fugacidad del placer, etc.). La ilustración clínica de este proceso la encuentra Vergote justamente en el análisis de los trastornos maníaco-depresivos, donde la angustia depresiva deriva de la negación del deseo pulsional y de la rabia generada que retorna sobre el sujeto (la *sombra del objeto que cae sobre el yo*).

De igual manera el autor hace mención a la neurosis obsesiva, y su dialéctica inconsciente tan interconectada con los fenómenos religiosos. Es natural que así sea, dado que todos los humanos somos sujetos en deuda desde el comienzo de nuestra vida, por cuanto no nos damos a nosotros mismos la existencia, sino que nacemos y morimos por voluntad de otro, de nuestra madre y de nuestro padre, y por encima de ellos -siguiendo la fe- del Otro Trascendente, dueño de la vida y de la muerte.

Para la lógica obsesiva no hay más que un lugar posible, finito y monista, lo que genera fácilmente la disyuntiva sobre quien lo ocupa: el padre o el hijo, Dios o el hombre. Por derecho correspondería al padre o a Dios; por eso afirmarse, tener éxito, gozar, incluso existir significa en la neurosis desposeer al padre, matarlo

⁵⁸ Imagen que parece, más bien, una burda idealización de las figuras parentales (Cf. Domínguez Morano, C., 1992, o.c., pp. 346-348).

⁵⁹ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 331.

imaginariamente, lo que genera una culpa insoluble.⁶⁰ Se trata de una lógica de reflejo en espejo, refiere Vergote, que suscita un permanente móvil de ataque. El padre idealizado es también el único modelo, lo que provoca al hijo a tomar su lugar, único deseable. Amor y odio son inseparables en esta dialéctica, y se anulan. El amor que idealiza es ambivalente, proyecta ante él la imagen fantástica del padre y desencadena a su vez el amor rival.

Freud recuerda que en el origen de la religión y la ética late una misma dinámica inconsciente, pero la religión trasciende la ética, la absolutiza y universaliza, le da un *plus* de significado al hacerla mandato divino, objetivo y no sólo subjetivo. Mas para ser efectiva, la ética religiosa ha de ser transformada e interiorizada, de forma intrínseca, y no vivida como una norma extrínseca que desaparecerá cuando la culpabilidad exterior o cultural se desvanezca, o bien pierda su significado social conformista. El Yo *total* se implica en la fe religiosa subjetivada y sólo él posibilita la satisfacción libidinal que conduce a la sublimación -producción social proactiva, ética-, en lugar de a la represión y la neurosis narcisista. Por eso el modelo analítico debe ser de dos núcleos, una elipse que represente el sujeto y el objeto en relación autónoma y recíproca, no círculos concéntricos solipsistas.⁶¹

La clínica muestra así, *al contrario*, que la fe religiosa presupone un pacto con la vida y con la madurez de las relaciones personales. Aceptar el duelo de lo imposible, de la imagen caída de Dios -el objeto primordial para el fiel- libera del resentimiento, y nos hace disponibles para acoger el goce real y posible, finito, que es siempre el que lleva la marca de la renuncia a la omnipotencia imaginaria. La clave para superar el sufrimiento personal está en el perdón, la empatía y la comprensión por las faltas del otro; en suma, la disposición psíquica de la confianza que perdona las heridas recibidas y transforma el resentimiento en reconciliación con la vida, y por tanto con la fe.

La liberación de la religión cristiana consiste en transformar ese odio vengativo, hetero y autodestructivo, en reconciliación y reparación hacia el objeto separado, muerto y resucitado, padre y madre: el Otro Absoluto.⁶² La memoria de la herida narcisista nunca la puede borrar la agresión; sólo el perdón *verdadero* libera del

⁶⁰ Cf. Domínguez Morano, C., 1992, o.c., p. 139.

⁶¹ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 379.

⁶² *Ibid*, pp. 333-336.

enemigo interno, lo que significa que uno renuncia a que el otro expíe su falta, revisa la imagen del otro que había identificado con el acto agresivo, y en consecuencia acepta que en el otro conviven bien y mal, como en cualquier objeto. Por último, el perdón es humildad, y significa volver críticamente sobre uno mismo, reconociendo -por encima de la tentación imaginaria de la inocencia, siempre presente- la propia necesidad de ser perdonado por el Otro.

La fe madura es por tanto una fe des-idealizada, elaborada a través de renunciaciones y duelos, levantada de la herida de la melancolía. La presencia divina no se puede vivir según el propio deseo: “idealizar es dañino para la fe, distrae la atención del crecimiento en la fe real y verdadera”.⁶³ Finalmente Vergote establece la analogía fundamental: de igual manera que para Freud el amor no tiene su lugar en una pulsión particular, sino en el Yo como totalidad, así también la fe y la caridad (el *ethos* de la fe, que es el amor) no afectan parcialmente a la persona, sino enteramente al Yo y al *self*.⁶⁴

Así pues, “el hombre es un animal de realidades condenado a enfermar de ilusiones”, concluye C. Domínguez Morano juntando en una las máximas de Zubiri y de Freud.⁶⁵ Desde el punto de vista existencial, fenomenológico y analítico -y también teológico, metafísico-, llevamos dentro de nosotros una carencia, un hueco que nadie puede llenar, que constituye el punto de partida de la alienación y el móvil de esas fantasías de fusión con el “objeto total bueno” de nuestra nostalgia. La religión cristiana significa la transformación de esta *melancolía* en una ética proactiva que parte del ejemplo y la predicación de Jesús de Nazaret.

“Sólo desde la verdad de la carencia, sin embargo, se hace posible acceder a la verdad de la realidad, que por mala que sea, siempre será preferible a la mejor de las fantasías. Sólo desde la muerte a la ilusión puede nacer una esperanza religiosa que no sea una simple escapada infantil. Sólo desde la verdad de la soledad se hace posible también la libertad y el auténtico encuentro con el otro como otro y no como un fantasma creado por nuestra indigencia”.⁶⁶

⁶³ Vergote, A. (1979): “Le catholicisme populaire”, en *La foi, le temps*, pp. 308-309.

⁶⁴ Lo cual, llevado a su mayor exaltación y sublimación, comulga con la experiencia mística, cuya cualidad propia afirma el autor que no reside en *éxtasis*, sensaciones o modos alterados de conciencia, sino en el camino riguroso y disciplinado (oración, contemplación, purgación) para llegar a experimentar la unión de *toda* la persona con Dios (Cf. Vergote, A., 1982: “Una mirada psicológica sobre la mística de Teresa de Ávila”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, 4-7 Octubre 1982, p. 895.

⁶⁵ Cf. Domínguez Morano, C., 1992, o.c., p. 25.

⁶⁶ *Ibid*, p. 26.

2.-LA PROPUESTA HERMENÉUTICA Y FENOMENOLÓGICA DE RICOEUR ACERCA DEL PECADO Y DE LA SALVACIÓN.

2.1.-*Finitud y culpabilidad*: la mancha y el pecado en el hombre.

El hombre, animal mortal pero racional, es el ser intermediario por excelencia, ya que en todo momento, desde su nacimiento hasta su defunción, está mediando entre las distintas partes de algún fenómeno.¹ Se puede afirmar, como Ricoeur, que el hombre es a la vez infinito y finito: infinito de deseo y de voluntad, pero finito de vida, de acción y de conocimiento.² La principal labor de pensamiento y madurez va a estar en tender todos los puentes entre las dos orillas humanas, desde lo patético -lo miserable, lo *melancólico*-³ a lo trascendental e infinito.

Paul Ricoeur⁴ llama *labilidad* a esa debilidad constitucional del ser humano que hace que el mal moral sea posible.⁵ El hombre desde su dimensión *ontológica*⁶ está expuesto a resbalar, a sufrir deslices. Ningún aspecto humano a ninguno nos puede resultar ajeno, pues todos somos capaces – en nuestra *ontogenia*-⁷ de todas las virtudes y de todos los vicios, capaces de comprender cualquier fenómeno, cosa, lengua o arte; somos singulares y universales en nuestra misma persona, finitos e infinitos.⁸

¹ Por ejemplo entre las partes de sí mismo y de la realidad exterior, entre el cuerpo y la mente, dentro de su Yo (entre el Yo y el Yo, entre el Yo y el no-Yo), entre sí y los objetos... también entre la física y la metafísica, el bien y el mal...

² Cf. Ricoeur, P. (1969): *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, pp. 31-33.

³ Eso que Pascal llamaba “la desgracia natural inherente a nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que no hay nada que pueda consolarnos cuando meditamos sobre ella” (fragmento 139, citado por Ricoeur, *ibid*, p. 46). Añade este autor: “¿Dónde encontrar efectivamente la precomprensión del hombre lábil? En la *patética* de la “*miseria*”. Este *pathos* es como la matriz de toda filosofía que funde la característica óptica del hombre en la desproporción y la intermedialidad. Pero ese *pathos* hay que tomarlo en su más alto grado de perfección; aun prefilosóficamente, ese sentimiento patético es precomprensión; y lo es por su carácter de palabra perfecta, dentro de su orden y de su propio nivel. Por eso buscaremos algunas de esas hermosas expresiones que nos revelan cómo el hombre se ha precomprendido a sí mismo en su aspecto de ser “miserable” (*ibid*, p. 34, cursivas originales).

⁴ Filósofo francés cristiano (1913-2005), de religión protestante y muy comprometido con el ecumenismo, que en 2003 recibió el premio internacional Pablo VI como “reconocimiento a su contribución al crecimiento del sentido religioso en el mundo”. Dicho premio “intenta conjugar la dimensión religiosa con la cultural, en coherencia con la memoria del papa Pablo VI, quien sintió profundamente las inquietudes y las esperanzas del hombre contemporáneo, y se esforzó en conocer y comprender esas experiencias para incorporarlas al mensaje cristiano” (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “premio Pablo VI”, consultado el 28/3/2015).

⁵ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 210.

⁶ Esto es: la metafísica del ser y la esencia de “lo que hay” en la realidad y en el ser humano (Cf. es.wikipedia.org, voz “ontología”, consultado el 28/3/2015).

⁷ A lo largo de la vida de cada sujeto, conforme pasa el tiempo y transcurre el desarrollo vital.

⁸ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 109.

Aristóteles entendía por *tristeza* “la pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor”.⁹ Pero más allá de la tristeza que refleja las intermitencias del esfuerzo por la existencia (el duelo del deseo), existe un fondo que pudiera denominarse “tristeza de lo finito”, concepto propio de Ricoeur que nos acerca a una visión existencial, cristiana, de la *melancolía*.¹⁰ Los límites, lo finito, lo lábil por tanto, son sinónimo de fragilidad humana, y en cierto modo constituyen la ontología misma de nuestra existencia. Concebimos al hombre por composición: como el “mixto” de la afirmación originaria y de la negación existencial. *El hombre es el gozo del “sí” en la tristeza de lo finito (el “no”)*. Este “mixto” se nos presenta como la manifestación progresiva de la falla que hace que el hombre -mediador de la realidad externa a él- resulte un mediador frágil para consigo mismo.¹¹

Así, muchas cosas quiere ser el hombre, pero no las puede, no las alcanza, y sin embargo también sobre ellas logra sostenerse, consigue *ser* a pesar de los límites. La grieta secreta, esa “falta de coincidencia entre el Yo y el Yo” (lo finito e infinito a la vez) es lo que viene a revelarnos el *sentimiento de tristeza*: aquello que nos muestra el ser del hombre como un conflicto primigenio, dialéctico; el abismo entre la mera posibilidad del mal y la realidad patente del mal, un salto mediado para Ricoeur y para el Cristianismo por el enigma de la culpa.¹²

La culpa, no obstante, no parece ser para este filósofo un rasgo ontológico, existencial del hombre, sino un cuerpo extraño incrustado en la *eidética*.¹³ No remite como tal a un mito determinado (a una doctrina explicativa o comprensiva de la justificación o del pecado), sino al lenguaje simbólico del mito, el cual requiere de unas reglas para ser descifrado; esto es, de una *hermenéutica*.¹⁴ La función simbólica del mito es unir al hombre con lo sagrado, y para Ricoeur *el mal*, en el mundo y en el hombre, *es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado*.¹⁵ Ahí reside de alguna manera el límite y la clave para descifrar el misterio de la existencia, desde la óptica cristiana que a continuación se va a trazar.

⁹ Citado por Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 219.

¹⁰ Dice el autor que esta *tristeza* se nutre de todas las experiencias primitivas que incluyen la negación en su propia afirmación: toda falta, pérdida, temor, decepción, toda irrevocabilidad del paso del tiempo... (*ibid*).

¹¹ *Íbid*, p. 220.

¹² *Íbid*, pp. 221-222.

¹³ Es decir, en la descripción esencial del ser humano (*ibid*, p. 14).

¹⁴ La hermenéutica es la especialidad del filósofo francés, en combinación con la fenomenología.

¹⁵ *Íbid*, p. 239. Vergote y la teología fundamental hacen una afirmación similar.

El símbolo constituye por tanto la mediación indispensable de toda experiencia religiosa; es como la hondura del misterio.¹⁶ La experiencia religiosa en sí constituye la vivencia en profundidad de toda la existencia humana, pues el símbolo revela lo sagrado en lo profano, lo divino en lo humano, sin confundirse uno con otro ni tampoco separarse. Sólo en el símbolo y a través suyo se revela lo divino y podemos los humanos abrírnos a él y entrar en comunión con él.¹⁷

En los símbolos de la culpa y del mal, los más especulativos (como la materia, el cuerpo, el pecado original) remiten a los símbolos míticos, hermenéuticos,¹⁸ y a su vez éstos remiten a los símbolos primeros, que para Ricoeur son tres:¹⁹ *la mancha, el pecado y la culpabilidad*. El símbolo es analogía del mito, pero más radical que él; bajo esta premisa, la mancha es análoga a la suciedad, el pecado a la desviación, y la culpabilidad al peso o la carga.²⁰

Ahora bien, la distinción entre mancha y pecado es más fenomenológica que histórica, dice Ricoeur:²¹ se pasa de la mancha al pecado mediante la referencia a un ser divino más o menos personalizado que dicta la norma ética (la Ley). Este *pecado* -la conciencia de una culpa, de una infracción a la Ley- ya tiene una dimensión existencial, y de hecho va a constituir el más rico manantial del pensar filosófico sobre el propio Yo.²²

¹⁶ Ricoeur también coincide con Vergote al respecto.

¹⁷ Cf. Sánchez, J.J. (1993): "Símbolo", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1306-1307.

¹⁸ Por ejemplo la lucha entre las fuerzas del orden y las del caos, el destierro del alma, la caída de Adán, etc.

¹⁹ Los cuales representan tres momentos distintos de ruptura y reintegración existencial (Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 366).

²⁰ Íbid, p. 255. Antes del mito (de la explicación doctrinal del pecado), existe la experiencia primitiva de la *mancha*, de "algo" que nos infecta desde fuera, a lo que con posterioridad le buscamos significado.

²¹ Íbid, p. 295.

²² Cf. Martín Velasco, J. (1993c): "Mito", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 834-835.

2.2.-La *vindicta*, el sufrimiento y la muerte.

Unida a la mancha, aparece la idea primaria –irracional- de la *vindicta*, de la *limpieza* de esa mancha y el castigo o la venganza contra su causante. La sexualidad es la mancha que el autor piensa pre-ética, algo anterior a la ética pero que pasa a constituir la, porque en el fondo de nuestra conciencia late la idea de que *lo virgen* es lo limpio, lo inmaculado, mientras que lo sexual está de alguna manera infectado, *manchado*. Y lo manchado ha de ser limpiado, encontrado su culpable y represaliado: así, el hombre entra en el mundo ético no a impulsos del amor a la pureza, sino por el acicate del *temor* dada la impureza.²³

El sufrimiento humano va a ser el precio que hay que pagar por la violación del orden: el sufrimiento debe “satisfacer” a la virginidad, dar satisfacción a la *vindicta* de la pureza.²⁴ He aquí la *fatalidad* primordial, esa cadena irrompible que además traba la venganza a la mancha y que es anterior a toda institución, intención o decreto; se trata de una trabazón tan primitiva que es incluso anterior a la misma representación de un dios vengador, dice Ricoeur. Es el carácter ineludible de la *vindicta*, el miedo al castigo por estar manchado, por sentirse culpable de haber desobedecido una ley (cometido un pecado), sin que haga falta saber siquiera por qué.

Luego la *venganza* -ora activa, ora pasiva: el *temor*- engendra el *sufrimiento*. De esta manera, bajo la acción y el signo de la retribución de la Ley (representada a consecuencia del mito por *lo sagrado*), para este filósofo cristiano todo el mundo físico quedó incorporado al mundo ético: el mal del sufrimiento quedó englobado sintéticamente en el mal de la culpa; éste pudo explicar simbólicamente aquél. Ese “mal de pasión”, de padecer un sufrimiento, estaba en función y deriva del “mal de acción”, de haber cometido un pecado que acarreaba una *vindicta*, igual que el castigo procedía inexorablemente de la mancha, de sentirse culpable independientemente de la acción cometida.

²³ Este temor tiene sus raíces existenciales en la vinculación primordial de la *vindicta* con la mancha; esta síntesis es anterior a toda justificación o elucubración (a todo mito) y constituye el presupuesto básico de todo castigo concebido como expiación vindicativa (Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., pp. 271-272).

²⁴ La mancha es el símbolo de la naturaleza primaria del hombre, y sin embargo suscita en el humano un sentimiento de melancolía, de duelo irresuelto por la pureza antigua perdida, que la limpieza debe restaurar por medio del dolor.

Por tanto, si hay sufrimiento es que ha habido antes mancha; y si la mancha se conjura, se previene el sufrimiento.²⁵ La conexión entre la mancha y el sufrimiento es vivida siempre en un estado de “temor y temblor”, de perplejidad pero de culpabilidad; es el primer esquema de toda la causalidad moral: *si sufres, si fracasas, si enfermas o mueres, es porque has pecado*. Y Dios, *lo sagrado*, es inocente pues, por este primer esquema causal, todo sufrimiento humano viene inescrutablemente del pecado.²⁶

La muerte va inscrita en la pureza original del hombre, quien teme a *lo sagrado* como la fuerza sobrehumana aniquiladora, vengadora de la mancha y del pecado. Al ser el hombre culpable, teme la *negatividad* de lo trascendente; lo sagrado surge ante él como algo ante lo que no se puede subsistir.²⁷ La violación de la norma, que a su vez constituye una violación del castigo, se sanciona también con la muerte; no se puede escapar por tanto a la venganza de Dios, y justo es el *temor*. Y la muerte, inevitable. Pero he aquí que la cólera divina no significa que Dios sea realmente malo: *es la faz de la santidad para el hombre pecador*.²⁸

Ahora bien, todo este miedo al castigo vindicativo entraña en el fondo la envoltura *negativa* de una admiración fundamental, existencial, *positiva y ontológica*: la necesidad humana de un orden, sea el que sea, de una retribución entre el bien y el mal.²⁹ El castigo retributivo no puede ser entonces la muerte, el final, sino la *penitencia*, un medio inscrito en la ley: padecer tristeza y sufrimiento en aras de restaurar la felicidad del orden. Este *desplazamiento* del temor constituye la aspiración más lejana de la conciencia ética y de toda forma educativa o terapéutica; el temor al castigo se transforma en amor al orden -al mandato, a la ley-, y los viejos valores son mudados en otros nuevos que se superponen, pero bajo los que sigue subyaciendo lo mismo: la mancha como esquema primordial del *mal*.³⁰

²⁵ Íbid, pp. 274-275.

²⁶ Así pues, antes de que nadie le acuse directamente, el hombre se siente vagamente acusado como culpable del dolor del mundo, pues se siente manchado y dolido, culpable de la mancha y de su sufrimiento. Ésta es la imagen que presenta el hombre en el origen de la experiencia ética: la de *un reo acusado sin prueba alguna* (resuena F. Kafka y su *proceso*).

²⁷ El temor ha puesto su sello en todas las relaciones del hombre con Dios: quien ve a Dios muere (Cf. Domínguez Morano, C., 1992: *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, p. 104).

²⁸ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 317. El hombre sigue siendo culpable -de su mala acción y de las consecuencias malignas derivadas- en el núcleo mismo de su existencia mortal, finita y por consiguiente desdichada y melancólica.

²⁹ Platón, por ejemplo, decía que el castigo restaura la felicidad, porque restaura el orden, y que es peor escapar al castigo que sufrirlo (Cf. Platón, 2010: *Gorgias: la paz es la búsqueda de la verdad*. Salamanca: Sígueme, 471d y 474b).

³⁰ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., pp. 292-294.

Los griegos compartían esencialmente con los judíos esta visión *trágica* de la existencia, del origen del mal en el mundo: el hombre es un pecador irremediable, pues está manchado desde el principio, antes incluso de darse cuenta de ello, antes de pecar voluntariamente y en conciencia. Dios, con su cólera *buena* -esa *faz de santidad* y limpieza absoluta- y el hombre, por su *labilidad* y su ceguera -la maldad-, se conjuran para engendrar el mal: ésta es la raíz del dogma y la doctrina (el mito cristiano) del *pecado original*, y la experiencia universal alienada del sujeto, superior a cualquier lazo fenomenológico o histórico.³¹

No obstante, a lo largo de este proceso antropológico y existencial el *pecado* se ha ido separando de la impureza (de la *mancha*) y aproximándose a la *falta*, a la infracción del orden, la desviación contra el Dios encarnado en la Ley.³² Y en este proceso de *reabsorción de la simbólica de la mancha en la simbólica del pecado*, el sufrimiento ha ido transformando así el obstáculo en prueba, la necesidad en virtud, lo inevitable en útil, para tomar conciencia de pecado y articular alguna forma de reparación: *el sufrimiento podrá purgar el pecado, reconciliar al hombre con Dios*.

El perdón de Dios, la paciencia de *lo sagrado*, no suprime el sufrimiento, pero sí lo puede aplazar o consolar, y dar nueva opción entonces a la felicidad del hombre cuando todo parecía condenado, culposos, *melancólicos*.³³ Esta ley -judía, griega-, expresión ética y jurídica de la *alianza* con lo sagrado, viene a sustituir a los poderes anónimos e infinitos del *tabú*, de la mancha irracional e infinita, y al automatismo de la vindicta. Y de esta manera se constituye en punto de referencia *hipersubjetiva* para el pecado.³⁴

³¹ *Ibid*, p. 352. Se puede identificar la experiencia universal alienada del sujeto con la melancolía que aborda esta tesis. En la discriminación fenomenológica entre finito e infinito, mancha y culpa son *infinitas*, y también lo son la exigencia de pureza, el temor al castigo y el precio del sufrimiento. Sin embargo, la ley -dictada, escrita- es *finita*, y con ella las instrucciones y mandamientos, y la hermenéutica para descifrarla. El pecado y la *angustia* -que para Ricoeur es el “polo subjetivo” de la conciencia de pecado- es fruto de esta tensión existencial: no nos podemos sentir culpables de una manera vaga y general, y para eso se revela la Ley divina (*ibid*, pp. 312-314). La *culpabilidad* presenta una interiorización y una personalización de la conciencia de pecado; es individual y cuantitativa, mientras que el *pecado* es personal y comunitario a la vez.

³² En la etimología, “pecador” significa el *extraviado de Dios*.

³³ Cf. Torres Queiruga, A. (2005): “La imagen de Dios tras la ruptura de la modernidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?*. Boadilla del Monte: PPC, pp. 54-56.

³⁴ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p.343. La culpabilidad subjetiva no es sinónimo sin más de falta, defecto o deuda con lo sagrado; más bien para Ricoeur implica tres posibilidades divergentes: un ejercicio de racionalización penal, al estilo *griego* (penalidad y responsabilidad); una interiorización y refinamiento

De modo que *ser culpable* en el fondo no se limita realmente a ser o sentirse autor del pecado, del *mal*; ser culpable significa *estar uno dispuesto a soportar el castigo* vindicativo del Otro y constituirse en sujeto de una punición, de un sufrimiento que aspira a enmendar esa deuda y lograr la reconciliación, la limpieza original, el orden perdido del *bien*. La culpabilidad está ya implicada en la mancha, y constituye una responsabilidad: la de responder anticipadamente por el peso del castigo, sufrir como penitencia para *reparar* el mal y la labilidad. El hombre tuvo conciencia de responsabilidad (culpabilidad) sobre el mal -de sí mismo, del mundo- antes de tener conciencia de ser causa, agente o autor.³⁵

2.3.-La conciencia de la culpa y de la responsabilidad: la Ley y la penitencia.

Por consiguiente, y siguiendo a Ricoeur, la conciencia de la culpabilidad constituye para el sujeto humano una *primera revolución en la experiencia del mal*: lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de la *mancha*, la violación “objetiva” - y colectiva- de la prohibición que supone el *pecado*, ni la venganza consecuente a la transgresión que representa el *castigo*. Ahora, con la conciencia culpable del sujeto, se torna prioritario el mal uso de la libertad que hace el hombre individual, sentido en el fondo del alma como una disminución íntima del valor de su Yo.³⁶ La culpabilidad no es la consecuencia del castigo, sino que, dándole la vuelta en un sentido existencial y hermenéutico, es aquello que realmente origina el castigo y lo exige como cura de esa disminución del valor de la existencia. El castigo se convierte entonces en una *expiación terapéutica, no vindicativa o retributiva* como antes: es una “enmienda” responsable o prevención humana al pecado, no una justicia o represalia de Dios contra el pecador.

Con la culpabilidad nace la conciencia, la cual ya no comparece siempre ante Dios, ante la mirada y el ideal del Otro, sino ante sí misma³⁷ y el propio Ideal. El pecado

de la conciencia ética, al estilo *judío* (reflexión ético-religiosa sobre la conciencia delicada y escrupulosa); y una sensación constante de la miseria moral del hombre bajo el régimen de la ley y de las obras legales, al estilo “greco-judío” de *san Pablo* (reflexión psíquico-teológica sobre el infierno de una conciencia acusada y condenada, implorante de redención) (*ibid.*, p. 365).

³⁵ *Ibid.*, pp. 367-368.

³⁶ Empobrecimiento del Yo, puede decirse en consonancia con la clínica melancólica.

³⁷ *Ibid.*, p. 370. La conciencia se erige así en agente subjetivo de la medida del mal dentro de una vivencia individual de soledad, alienación y tristeza, que de nuevo se puede describir de forma análoga a la *melancolía*. La *culpa* es una medida de grados, asumible y reparable, frente al *pecado* categórico del todo o nada, la fatalidad de una condena segura y una lamentación inconsolable (Cf. Vidal, M., 1993b:

colectivo se ha transformado, merced a esta dialéctica, en la culpabilidad individual: tras la experiencia del destierro -la mancha y el sufrimiento asociado-, cuando el nihilismo de la condena se ha sorteado a través de la conciencia individual y la expiación responsable (penitencia), aunque el colectivo siga desterrado seguirá habiendo una esperanza de reconciliación a nivel individual. El mensaje ya no se dirige al colectivo, por ser innecesario, sino al sujeto: es la Nueva Alianza del Cristianismo.³⁸

Para los judíos es Yavé, y no la conciencia, el autor de la Ley, y el hombre ha de seguirla escrupulosamente de forma heterónoma, literal hasta el final, a la manera *farisea*, pues sólo de esta forma se hacen méritos ante Yavé.³⁹ Pero el escrúpulo ritual multiplica a la par las leyes y la culpabilidad -no fue Nietzsche el primero en descubrirlo-, y la observancia fiel suele quedarse en pensamiento y palabras, en la superficie, y no mover a la acción ni al arrepentimiento profundo del error: el judío cae a menudo en la hipocresía.

Jesús lo apuntó muchas veces, y san Pablo lo declaró textualmente: la misma Ley es fuente de pecado, de culpabilidad, porque sólo es justo consuelo si se cumple literal e íntegramente. Aun siendo ya muy amplia, se tiene que multiplicar continuamente para poder cubrir toda la dimensión existencial de la mancha, para coartar todos los escrúpulos de pecado del hombre, y conjurar así el temor al castigo divino. En esta dialéctica expansiva la propia Ley va a generar más y más culpa, por todos los múltiples mandamientos que la persona se ve impotente para cumplir, y que progresivamente van convirtiendo la existencia humana en un remedo de esclavitud, de *siervo arbitrio*, de fachada *farisaica*. De esta manera, el pecado paradójicamente se sirve de la Ley para insuflar muerte al creyente.⁴⁰

“Pecado”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 994-997).

³⁸ El autor afirma que entre los griegos también queda anulada la ley de la deuda secular, y cada uno carga con sus propias culpas, luego puede volver a empezar en el ejercicio de su albedrío individual (Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., pp 372- 373).

³⁹ Las acciones humanas aumentan de valor y Dios, lejos de castigar, los recompensa como ha prometido. El concepto de recompensa asociado al mérito nació con los *fariseos*, dice Ricoeur (*ibid*, pp. 405-406). Éstos eran los doctores de la ley que lideraron la renovación del Judaísmo desde los tiempos de las revueltas de los Macabeos (s. II a.C) hasta la diáspora judía de los ss. I-II d.C, y luego tuvieron continuidad directa en las escuelas rabínicas ortodoxas que redactaron los textos del Talmud (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “fariseos”, consultado el 28/3/2015).

⁴⁰ Cf. Ellacuría, I. (1993b): “Liberación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 696.

El Cristianismo cambiará esta percepción, y contribuirá eficazmente a la evolución de esta conciencia culpable en el sentido de una moral más autónoma, subjetiva, más en la línea del albedrío sin perder en absoluto la referencia a una ley exterior, que ya no será tanto la Ley escrita al pueblo como código de conducta (Antigua Alianza), sino la fe espiritual en la salvación (la Nueva Alianza).⁴¹

2.4.-La naturaleza del mal -y del bien- en la religión judeo-cristiana: el siervo albedrío.

Ante todo es necesario comprender en sus justos términos la naturaleza del *mal* tal como lo entiende la religión judeo-cristiana. El *mal* es algo positivo, activo, no es la falta de algo, algún déficit existencial, sino la comisión ontológica de algo tenebroso, *algo que se pone*. Pero a la vez es *algo que ya estaba allí seduciendo, atrayendo*, que estaba fuera del hombre y éste lo hace pasar dentro. En pocas palabras: el hombre es el malo subalterno, el perverso por seducción de otro que es el *Mal absoluto*: el Diablo. Pero el hombre se “autoinfecta” él mismo del pecado, en su responsabilidad merma su propia libertad él mismo.⁴²

De modo que para la religión cristiana -y judía- el *mal* no es un valor simétrico del bien, ni la maldad un sustitutivo de la bondad del hombre, sino más bien una inocencia marchitada, una luz oscurecida, una belleza afeada, pero que así y todo permanecen como naturalezas primarias del hombre. Por muy radical que pueda ser el mal, nunca podrá ser tan original, tan primordial, tan *verdadero* como la bondad en el ser humano. El mal radical se combina o superpone existencialmente con la bondad original: *Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó* (Gn, 1,27).⁴³

⁴¹ San Pablo dirá que *el hombre se justifica por la fe sin la práctica de la Ley* (Rom 3,21-28), y Martín Lutero extenderá este mismo principio para abolir idéntico señuelo en cuanto a la práctica de las obras. El cristiano confía en que *donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia* (Rm 5,20), mas esto lo reflexiona *a posteriori* de la acción, después de haber pecado, cuando la conciencia individual se cree perdonada por la gracia divina -por la fe que tiene en la salvación- sin que importen realmente las obras que haya habido entre medias, puesto que éstas serán siempre insuficientes para tal don, en el fondo carentes de mérito ante la santidad omnipotente de Dios (Cf. Támez, E., 1993: “Justificación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 669).

⁴² *Infectar* no es destruir, condenar, sino perjudicar, dañar: el hombre sigue vivo continúa el ser *bueno* aunque esté infectado del *mal* (Cf. Torres Queiruga, A., 1993b: “Mal”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 755).

⁴³ La *melancolía* y la alienación del hombre aquí no tienen la última palabra, ni tampoco la primera. La mancha está ciertamente dentro de nosotros pero proviene de fuera, y sin embargo no dejamos también de ser culpables y responsables de todo este mal, de las faltas que conllevan sufrimiento,

Mas ello significa que el *libre albedrío* del hombre en el fondo no es tal, sólo una ficción, una ilusión metafísica... Reflexionando acerca de estas cuestiones existenciales, Ricoeur llega a la conclusión que el *albedrío* humano existe, claro que sí, la libertad de elección entre las diversas opciones de pensamiento y de conducta -buenas y malas-, y la responsabilidad individual por cada decisión escogida. Mas este albedrío se ha de pensar de una manera diferente a la clásica del idealismo; no es en sí mismo libre, sino *siervo*: se trata del *siervo albedrío*, el libre que se encadena a sí mismo cuando escoge mal y, en adelante, se encuentra ya siempre sometido a la tentación, la falla, a esa *labilidad* hacia el mal.⁴⁴

Y ésta es la temática central de la doctrina cristiana de la Salvación del pecado: tenemos libertad, pero también servidumbre; somos responsables de nuestras miserias, aunque éstas nos vengan impuestas por demonios manipuladores o dioses iracundos... Es el eterno misterio de la mala elección que se encadena a sí misma: culpables antes de cometer pecado, reos sin que medien pruebas de haber infringido nada, carentes de pureza y nostálgicos de ella... y a la vez los seres humanos somos libres para reparar la inclinación al mal y regresar a la naturaleza primaria perdida, la divina bondadosa, la feliz imagen que evocaba *lo sagrado* en el Edén.⁴⁵

2.5.-Los mitos ontológicos acerca del origen y el sentido del mal.

A todo este misterio existencial e acuden a modo de respuesta los *mitos*, los cuales implican a la humanidad en alguna historia ejemplar narrada. El mito pretende abordar el enigma de la existencia humana, es decir, la discrepancia entre la realidad fundamental de los inicios, perdidos -estado de *inocencia*, condición de criatura, ser esencial-, y las condiciones actuales en las que se debate el hombre *sufriente*, pecador y culpable.⁴⁶

y llamados estamos por lo sagrado a *repararlas* para poder ser felices en la existencia. Ésta es la tesis fundamental del Cristianismo en lo que nos ocupa.

⁴⁴ Cf. Ruíz de la Peña, J.L. (1993b): “Gracia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 547. El concepto teológico de “siervo albedrío” se remite a Lutero. Ya quedó mencionado que Ricoeur es cristiano protestante.

⁴⁵ Esta idea de servidumbre al pecado, de *cautiverio* en el mal, responde también a la historia de los judíos: la *esclavitud* que el pueblo hebreo sufría en Egipto, de la que fue liberada en tiempos del Éxodo por Yavé (Cf. Bernabé, C., 1993: “Reino de Dios”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1123-1125).

⁴⁶ El mito hace una especie de exploración ontológica de estas necesidades de comprensión (Cf. Martín Velasco, J., 1993c, o.c., p. 829). En Ricoeur, frente a otras escuelas precedentes, el mito tiene fundamentalmente una visión *ontológica* y no *alegórica*: el mito no es una metáfora humana, y no se

En la historia de Occidente podemos encontrarnos, básicamente, con cuatro mitos distintos que explican y simbolizan el porqué de que haya mal en el mundo y en el hombre. A grandes rasgos y pocas palabras, son éstos:⁴⁷

1. El drama de la creación (sumerio-acadio, judío, Homero y Hesíodo): el origen del mal coincide coextensivamente con el origen de las cosas, y consiste en el “caos” contra el cual ha de luchar el acto creador de Dios; la salvación se identifica con la misma creación, y se excluye la caída del hombre de este drama, porque la Creación era perfecta.⁴⁸
2. La caída del primer hombre -Adán- por la tentación del Diablo produce una escisión entre la cosmología creadora de Dios y la historia temporal dramática del hombre; en adelante la salvación será concebida como el conjunto de las iniciativas realizadas por la divinidad y por el creyente con vistas a combatir y eliminar el mal, con un fin específico distinto al original de la Creación (el Paraíso celestial en vez del terrenal). Esta es la *escatología cristiana*, una empresa que no se cerrará hasta el último día.
3. También está el mito trágico, a la manera griega: uno o varios dioses caprichosos que tientan, obcecán y extravían a los hombres; el héroe trágico es culpable pero sin haber cometido culpa, porque ha sido inducido a ello por los dioses. No cabe el perdón donde no hay culpa o donde ésta es inevitable; la salvación será también trágica, compasiva y estética.
4. Y por último el mito griego del alma desterrada, condenada a ser cautiva del cuerpo (mito órfico y platónico). El alma *-psiké-* expía en el cuerpo *-soma-* las culpas por las cuales fue castigada: el cuerpo es calabozo, *caverna* hasta el pago de las deudas, el lugar alienante de la deportación. Pero el alma encarcelada no se redime, sino que reincide una y otra vez en la corrupción y vuelve a ser castigada en el cuerpo.⁴⁹

puede simplificar ni traducir a lenguaje corriente, pues transmite la noción objetiva por medio del mismo símbolo y narrativa; esto es, que significa tal cual lo que dice, sin más. El mito revela a los hombres en sí mismo cosas que no se pueden revelar inteligiblemente de otro modo (Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 453).

⁴⁷ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., pp. 461-464.

⁴⁸ La empresa judía se cierra el séptimo día, pero en los mitos sumerios y acadios el orden no es original, sino secundario (terminal), y el *mal* es anterior y original respecto al *bien* (Dios), y por tanto su origen no es culpa del hombre, quien sólo se limita a continuarlo.

⁴⁹ Hay así una desdicha en el existir, tanto dramática como trágica, un renacimiento continuo para el castigo; en suma una compulsión a la repetición, teñida de *melancolía*.

En todo caso es el alma lo que caracteriza al hombre, la sustancia, la esencia humana, y no lo es el cuerpo. Más aún, el alma es inmortal: es dios, idea clave de la cultura occidental surgida según Ricoeur entre los *órficos* de Grecia.⁵⁰ Incluso se equipara al alma con el Yo del sujeto, tal como lo sugieren unos y otros mitos. El acto de conocimiento filosófico –*gnosis*– por excelencia consiste en identificarse con el alma y percibir el cuerpo como algo distinto, extraño; es aspirar a poner en contacto de nuevo el alma con lo divino.⁵¹ Sin embargo, el cuerpo será reivindicado por el Cristianismo, en tanto que se convierte en parte fundamental del *evangelio* que significa la venida al mundo del Hijo de Dios, nacido de una mujer y *hecho carne* entre los demás hombres, a los que iguala en todo *salvo en el pecado*.⁵²

Ahora bien, en la intersección entre el *dualismo* platónico y el *monismo* “adámico” (el mal como una desviación accidental de la condición bondadosa original del hombre, pero sin dar cabida a disociaciones) se va a jugar toda la doctrina cristiana, teológica y práctica, del pecado y de la salvación. No hay tanta oposición entre la *caída* bíblica y la caída platónica -la inmersión del alma en el cuerpo mortal-. En san Pablo, por ejemplo, el concepto de “cuerpo”, ligado a la esclavitud del pecado y de la carne, no designa una realidad sustancial, sino existencial, que engloba todas las pasiones más la voluntad moralizadora de gloriarse en la Ley: es el Yo alienado de sí mismo, en contraposición a los buenos deseos del Espíritu Santo.⁵³

⁵⁰ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 620. Los órficos fueron los promotores de una secta religiosa, desafiante a la tradición griega pagana, que renovaba los cultos místicos incidiendo en la salvación del alma por medio de mitos propios y de una ética caracterizada por una particular ascesis, e influirían en la filosofía de Platón y Aristóteles, en el sentido mencionado (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “orfismo”, consultado el 28/5/2015).

⁵¹ La filosofía es del alma, mientras el deseo es del cuerpo. La sabiduría griega -a grandes rasgos, obviamente- se resume en pensar como ser inmortal, reconocer la propia naturaleza divina en uno mismo y en los otros, más allá de los deseos y las limitaciones de cada uno (Cf. Elizondo, F., 1993: “Antropología”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 45).

⁵² El *misterio* de la Trinidad simboliza que la cristiana es una religión encarnada en el cuerpo, posicionada en la historia de una determinada manera en medio de los hombres, que participa precisamente de lo débil y lo oprimido para redimirlo y justificarlo, no sólo en la glorificación después de la muerte, sino antes en la organización de las relaciones humanas fraternas que han de acercarse en lo posible al *reino* de Dios (Sobrino, J., 1993b: “Identidad cristiana”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 571-573). En el próximo epígrafe se profundizará en esta doble dimensión cristiana de *divinización del hombre* y *humanización de Dios*.

⁵³ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., pp. 680-681. El autor niega que san Pablo incurriera en la *gnosis* dualista platónica -herética para el Cristianismo- por la creencia en la *encarnación* verdadera de Cristo, la resurrección de la carne y el mismo mito de Adán. Más tarde el Cristianismo se acercaría bastante al neoplatonismo -sin llegar nunca a fusionarse- por las experiencias testimoniales del martirio gozoso de los santos, y el ideal de abandonar el lastre de los cuerpos para reunir el alma con Cristo.

2.6.-La tragedia griega y el drama judeo-cristiano.

No obstante, entre los mitos griegos prevalece la noción de *tragedia*: el hombre es obcecado y conducido fatalmente a su perdición por los dioses, caprichosos y arbitrarios. El hombre por antonomasia es “el mortal”, y esta mortalidad es insalvable incluso para los dioses. La fatalidad de la muerte, proyectada desde el nacimiento, mediatiza todos los actos humanos hiriéndoles de impotencia y de irresponsabilidad. La *Moirai* griega es la necesidad (*anankê*) que pesa sobre el acto y lo determina por encima del libre albedrío, y esto es también lo que denota el *daimon*, el demonio antropomorfo (que pasará a formar parte de la tradición judeo-cristiana).⁵⁴

La moderación griega, la aceptación de la finitud y del destino, tiene el reverso del miedo constante al acto desmedido, al impulso, al exceso ávido que puede provocar los celos de los dioses y atraer su ira también desmedida: la sobreabundancia del bien produce la complacencia propia de los hombres y engendra la soberbia, que desencadena los celos de los dioses y la ofuscación. La tragedia requiere una trascendencia hostil, una predestinación a la muerte y a la fatalidad, y la aparición de una libertad que retarda con su acción el desenlace del destino, haciéndolo parecer contingente en un punto -incierto, dramático, salvable-, antes de que se cumpla el aciago final trágico. Sin esa libertad del héroe el destino se impondría con la rapidez del rayo; mas aun con esa libertad, el triste sino del oráculo termina cumpliéndose tarde o temprano.⁵⁵ No obstante, un filósofo como Platón dirá:

“Siendo Dios bueno como es, no puede ser tampoco la causa de todo, como suele decirse generalmente; sólo es causa de una parte de las cosas que ocurren a los hombres, y no tiene nada que ver con la mayor parte de las cosas que nos suceden, *ya que nuestros bienes representan un número insignificante en comparación con nuestros males*”.⁵⁶

⁵⁴ Así, esta hermenéutica teológica de la culpa conserva un fondo anónimo de divinidad, de origen extra-humano y por tanto evasor de la responsabilidad en último caso (*ibid*, pp. 518-520).

⁵⁵ *Ibid*, p. 526. La tragedia no suele estar en el momento en que se cometen los actos inmorales -incesto o parricidio, por ejemplo-, sino cuando éstos se descubren. El mal se asemeja al bien en la mente del mortal cuyo entendimiento está obcecado por la divinidad y conducido por ésta a la perdición; a este infortunio sólo puede escapar por un breve espacio de tiempo, narrado en los distintos capítulos de la obra trágica.

⁵⁶ Platón (1991): *La república*. Madrid: Alianza, 379c, cursivas nuestras. Las tragedias griegas achacaban la maldad a los dioses, pero Platón por un lado y la Biblia por otro exculpan a Dios del mal, forjando la idea occidental de la inocencia o santidad de Dios.

En la tragedia griega, la terapia o salvación humana no va más allá de una simpatía o compasión con el héroe, una especie de paz en la resignación (estoicismo). Sin embargo, el tiempo lima la ira tanto de dioses como de hombres, y opera la redención por la cual el dios vengativo se convierte en padre de justicia, como si se llegara a arrepentir pero sin admitirlo -también como el dios del diluvio, o el Yavé vengativo con las infidelidades de los israelitas-. Resulta que, tras el lapso de tiempo, ese dios al final no era realmente malo. Así, la “teología trágica” se desmorona en beneficio del drama de la creación, del triunfo del bien sobre el caos. La sabiduría trágica consiste en “*sufrir para comprender*”, para descubrir que el dios no era realmente trágico.⁵⁷

Entre los judíos -y sus herederos los cristianos- el mito original del mal y del hombre recae en la figura y comportamiento de Adán, primer hombre creado por Dios -y Eva, primera mujer-. En el *mito adámico*, el mal radica en el mismo hecho de que exista el hombre.⁵⁸ Esta narración tiene estas tres características a destacar:

1. El origen del *mal* se atribuye a un antepasado de la humanidad equiparable con cualquier ser humano.
2. El mal es radical, aunque lo original es el bien, anterior al mal -luego lo radical se opone a lo original-, y el mal lo inicia el hombre, pero el bien ya estaba iniciado por Dios; *el hombre está destinado al bien e inclinado al mal*, en síntesis.
3. La responsabilidad se distribuye entre varias figuras que toman parte en el drama, conservando Adán el puesto principal.⁵⁹

En el mito bíblico, la mujer tentada en el Edén representa la debilidad, la

⁵⁷ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., pp. 538-539. No obstante, el autor admite que no existe una “teología griega” clara y única en la Antigüedad, sino múltiple y diversa. En el caso del Dios judío, sus celos no provienen de las grandezas de los hombres; Yavé se enfurece por las *bajezas* humanas y las adoraciones de otros ídolos que ofenden a su santidad (sólo hay puntualmente pistas de celos *trágicos* no reconducibles en la expulsión de Adán, la de Caín y la torre de Babel). El monoteísmo judío destruye la base de los otros mitos, y elabora los motivos positivos para uno propiamente antropológico sobre el origen del mal, ligado más tarde a la idea de redención y de liberación (Cf. Espeja, J., 1993b: “Redención”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1113-1115).

⁵⁸ La génesis del mal coincide por tanto con la *antropogonía* (Cf. Vidal, M., 1993b, o.c., pp. 985).

⁵⁹ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 544. Es necesario señalar que, en realidad, el mito de Adán fue *exaltado* sólo por el Cristianismo, primero por san Pablo y después por la Patrística, como reverso de la figura de Cristo, pues nunca antes los judíos habían concebido un pecado original causado por Adán. Así, la figura *existencial* de Adán realmente se construyó sobre la de Cristo, y no al contrario.

fragilidad y finitud de *todo* ser humano. Así, la propensión y la ocasión de la caída no radica realmente en los deseos, sino en la estructura de la libertad finita -el *siervo albedrío* mencionado más arriba-. En este sentido, la libertad es lo que hace posible el mal; la mujer simboliza el punto de resistencia mínima ante el límite de la tentación y la incertidumbre, personificadas en el *Pseudo* embaucador, el infinito Malo (el Diablo).⁶⁰

Pecar realmente es *ceder*, rendirse a la tentación exterior, a la seducción proyectada en el objeto exterior, pero radicada en nosotros mismos. La serpiente del mito representa tanto la proyección psicológica de la concupiscencia como el absurdo del mundo, lo intrigante y aciago que se opone a la disposición original para el bien.⁶¹ El castigo por haber pecado es el destierro del Paraíso, la dureza de la vida bajo el signo de la culpabilidad y la miseria de la finitud que nos acompaña día a día hasta la muerte.

Ahora bien, los estragos consecuencia de esta *caída* son reparados al cabo del tiempo por medio de la iniciativa divina, la cual una vez *revelada* se convertirá en el signo por excelencia de los judíos: la Alianza que Yavé oferta a su pueblo cuando los libera de la esclavitud de los egipcios. La clave a subrayar por encima de cualquier otra es que esta Alianza reside exclusivamente en la *ética*: es la Ley que Dios mismo escribe en piedra y entrega a Moisés en el Sinaí para perpetuar los vínculos de lealtad que el Éxodo ha reestablecido (Ex. 34,1-28). Yavé es un Dios ético, protector del pueblo que ha elegido, a cambio de la fidelidad de éste por generaciones; la historia de Israel es un tribunal donde Dios ejerce de juez; los placeres y sufrimientos, individuales y colectivos, son sanciones y culpas retributivas –*vindictivas*– que deben leerse con arreglo a la Ley pactada.

Así pues, tanto en los judíos y los cristianos como en los griegos la teoría del pecado precedió a la de la caída -el *mal* en el mundo y en la Creación existe antes de que haya hombres responsables-, pero sólo los primeros -por consiguiente, también los segundos- la concibieron desde el principio como un drama, en lugar de una tragedia: el drama humano asegura que el sufrimiento tiene un sentido y un final favorable.⁶²

⁶⁰ Por esta razón, la identificación con el mito no depende del género del personaje, pues todos los humanos son Adán y todos, hombres y mujeres, son Eva; todos pecamos en Adán y nos dejamos seducir en Eva.

⁶¹ “El mal es el caos *en* nosotros, *entre* nosotros y *fuera* de nosotros”, concluye el autor (Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 580).

⁶² Cf. Borobio, D. (1993a): “Penitencia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1012.

2.7.-El sufrimiento injusto del *siervo doliente* de Dios.

No obstante, para que el temor de la muerte espiritual se desvinculase del temor de la muerte física, fue de todo punto necesario la profunda transformación de la justificación retributiva del sufrimiento, la que lo venía explicando como el justo castigo divino a las malas conductas humanas y las infidelidades del pueblo.

En ayuda de los judíos vino una figura que se convertiría en el colmo de las desdichas: el “siervo doliente de Yavé”, aquel que, amado y elegido desde el principio por Dios, y siendo como él todo bueno e inocente, es paradójicamente correspondido con una amplia retahíla de calamidades e infortunios en la vida, que cargan sobre él un sinnúmero de penas e injusticias, llevando sobre sí el castigo y la culpa de otros hasta culminar en el escándalo de una muerte atroz.⁶³ De esta manera, en la mente del pueblo judío y en la teología de la gracia, con la imagen intolerable del dolor del inocente el *mal de la mancha* se pudo convertir por fin, con todas las consecuencias e implicaciones existenciales, en *mal de la culpa*: la figura del “justo paciente” anunciada por los profetas constituyó la piedra de escándalo contra la cual vinieron a estrellarse todas las racionalizaciones del dolor; desde entonces ya no sería posible integrar en una explicación coherente la mala acción y la mala pasión.⁶⁴

A partir de la *revelación* de este siervo paciente y entregado -a Yavé y al pueblo a la vez-, *la cólera de Dios no es más que la tristeza de su amor*, el cual por los avatares del albedrío humano y la paciencia y clemencia divinas se convertirá -paradójicamente- en dolor y humillación del inocente. Con el ejemplo de la existencia abnegada y redentora del siervo, en adelante la amenaza divina de justicia, de condena por el pecado, será inseparable de la reconciliación, del perdón de las ofensas a cambio de la conversión y la fe... La reconciliación terminará así por hacerse promesa celestial y gratuita, accesible sólo por la fe del creyente. A pesar de las miserias humanas, nunca más va a producirse una ruptura con la Alteridad Absoluta, por esta misericordia amorosa e infinita que ha revelado un enviado tan especial.

⁶³ La figura en parte está anticipada en el libro de Job, elaborado en tiempos del cautiverio judío de Babilonia (ss. VI-V a.C), cuando el pueblo se cuestionaba abiertamente el sentido de la providencia divina y las promesas teológicas de salvación se iban consecuentemente *escatologizando*, es decir, proyectándose a un nivel más espiritual-celestial y menos terrenal o político. En esta labor el protagonismo fundamental recayó en los *profetas*, antes que en los doctores de la ley o los gobernantes.

⁶⁴ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p 275.

En definitiva, resulta imposible comprender el simbolismo del pecado sin apreciar el simbolismo de la *redención*, del perdón por la gracia de Dios y la obra de su amor encarnado en el hombre. En el Cristianismo no se puede hablar de impureza sin hablar de purificación; de pecado sin remitirse, *primariamente*, a la reconciliación. La Alianza era una relación cuasi-personal de Dios con el hombre; el pecado es la pérdida de ese vínculo, y la *reconciliación* el retorno del *mismo* vínculo. El concepto y connotación de pecado termina definitivamente de separarse de la impureza y se aproxima *totalmente* a la falta, a la desviación de las promesas y designios de Dios que en cualquier momento puede revertirse por la conversión de fe.⁶⁵

La clave existencial reside en que el “siervo doliente de Yavé” adquiere un nuevo sentido ante la insensatez del pecado, porque conecta con el sufrimiento no en los términos de la retribución, sino en los *escatológicos* de la gracia, de la reconciliación gratuita más allá del drama y de la tragedia.⁶⁶ Ahora no es el culpable el que paga su deuda, sino el justo quien “paga” para *redimir* a los otros. Más allá de la tristeza, se pasa del juicio divino a la misericordia, a la paz (simbolizada por la resurrección).⁶⁷

Y todo porque Jesús de Nazaret será quien, en su persona y su discurso, consiga aunar el *Hijo del hombre* del profeta Daniel⁶⁸ con el *siervo de Yavé* del profeta Isaías.⁶⁹ Toda mancha, error o maldad del hombre quedan subsanadas, en la metafísica de la fe, por la obra de la Redención, que ocurre a un nivel *ontológico* para el Cristianismo. Con Cristo termina el destierro alienante del género humano, arrancado en Adán, ya que el Paraíso perdido promete ser restaurado con su venida definitiva al final de los tiempos, feliz y triunfante sobre el mal y la muerte.

⁶⁵ Más aún, ahora el pecado sólo logra su sentido completo si se le contempla sobre el fondo del perdón de Dios (Cf. Vidal, M., 1993, o.c., p. 997). Véase el siguiente apartado.

⁶⁶ Algunas lecturas teológicas exaltan la retribución y expiación en el siervo doliente, pero son más secundarias, como se analizará en profundidad en el epígrafe siguiente de la tesis.

⁶⁷ Cf. Gómez Caffarena, J. (2005): “Ascesis, gnosis, praxis. La sabiduría religiosa frente al mal”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 200-201.

⁶⁸ Dn 7,13-14: el Rey retornado en los últimos tiempos, grande y juez.

⁶⁹ Is 42 (*deuteroIsaías*): el Cordero llevado al matadero. Esta “teología de la gracia o de la gloria”, se verá en la revelación cristiana encarnada y realizada a través de la “teología de la cruz”, por el sacrificio y el sufrimiento desbordados del Hijo de Dios. Jesús va a ser reo, abogado y juez de la humanidad al mismo tiempo (véase el siguiente apartado de la tesis). El Rey será víctima propiciatoria -dramática y no trágica, pues *resucitará de entre los muertos-* para la Salvación del hombre, *para limpiar el pecado del mundo* (Espeja, J., 1993b, o.c., pp. 1120-1121).

2.8.-La gracia de la fe cristiana.

Así, para el Cristianismo, gracias a la intervención de Dios por medio de Jesús, la caída se convirtió -sorprendentemente- en fuente de progreso, de gracia y abundancia; la maldición del paraíso perdido se transformó en prueba y medicina de salud, de salvación, de *Buena Nueva*.

La madurez cristiana pasa entonces por el reconocimiento y la aceptación de la culpa, de los límites, de todos los sufrimientos inherentes al hombre. Mal y pecado son radicales, pero *no* originales, y por eso implican perdón y salvación; Adán, en suma, existió con vistas a Jesús. El pesimismo judío de la caída se muda en optimismo cristiano de la salvación, del perdón de Dios por medio de su Hijo. El perdón divino no será sólo individual, sino también colectivo, gratuito, dirigido a la humanidad entera, como también pensaban los judíos.⁷⁰

Ocurre que, en verdad, el cristiano “no cree” en el pecado, en el mal, sino en el *perdón de los pecados*, que es la justificación de la fe. *No cree en la muerte* -la condena del pecador- *ni tampoco en la inmortalidad del alma* -la negación existencial de la finitud y de la muerte-, *sino que cree en la resurrección de los muertos*.⁷¹ El pecado y la ley es un prolegómeno de la fe, no su sustancia. El Espíritu Santo no es mandamiento arbitrario y absurdo, obcecado y engañoso a la manera griega; es un discernimiento de la *verdad* de nuestra vida, para lo cual se alía con la inteligencia del hombre, con la razón. Razón y fe son plenamente compatibles en el Cristianismo.⁷²

⁷⁰ *Ibid*, p. 206.

⁷¹ Cf. Domínguez Morano, C., 1992, o.c., p. 348.

⁷² Cf. Estrada, J.A. (2005): “Cambios en la religión y en la concepción de Dios”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* o.c., p. 85. A este respecto, Ricoeur aboga por dejar atrás la herramienta analítica de la sospecha y el escepticismo existencialista –marxista, freudiano, etc.- y establecer un “círculo virtuoso” en la hermenéutica moderna: “*hay que comprender para creer y hay que creer para comprender*” (Ricoeur, P., 1969, o.c., pp. 705-706). La nueva clave de la interpretación debe residir en la comunión de la creencia positiva, confiable e idealista, con la comprensión fenomenológica: en definitiva, la fe con la razón.

La transición de un modelo a otro ha de hacerse entonces como una *apuesta de confianza*: la filosofía puede partir de los símbolos y promover el sentido crítico de los fenómenos mediante invenciones creadoras –“deducciones transcendentales” las llama- que, respondiendo a la lógica, justifican *conceptos existenciales* consistentes que unen diferentes saberes en una articulación viable y profunda, sin exclusiones ideológicas de creencias ni tampoco sospechas defensivas (*ibid*, pp. 710-712). La articulación de la hermenéutica con la fenomenología en este autor cristiano discurre por esta senda positiva.

3.-LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE LA MEDIACIÓN Y LA REDENCIÓN DE CRISTO.

3.1.-Introducción. La teología cristiana y el misterio de la salvación.

La comprensión humana es finita, y la fe suple este límite para alcanzar esa mixtura de finitud de conocimiento e infinitud de vocación y deseo que caracteriza al hombre.¹ A continuación se hará una síntesis conceptual entre *cristología* y *soteriología*² para dar cuenta de la visión cristiana de la melancolía, respecto al misterio de la salvación que constituye la matriz del mensaje evangélico y guarda estrecha relación con el objeto de estudio de esta tesis. Junto a otras fuentes y diccionarios disponibles, el principal referente en este apartado va a ser el teólogo católico Bernard Sesboüé,³ quien da la siguiente clave para comprender la figura central de la religión cristiana: “Jesús es el mismo que nosotros, pero a la vez es distinto de nosotros y el Otro en relación con nosotros”.⁴

La cuestión de la salvación humana⁵ resulta habitualmente más imperiosa que interrogarse acerca de si existe o no Dios, pues a quien coloca en el centro del análisis es al mismo ser humano inmanente que sufre por la mera existencia, que siente abatimiento de las culpas y teme la llegada del mal o de la muerte, los cuales irrumpen con frecuencia a su alrededor. La forma específicamente cristiana de abordar el problema del mal va a adoptar siempre el lenguaje de la esperanza: por eso la Biblia no se pregunta tanto por el origen del mal, sino por su superación.⁶ A este respecto, la respuesta del Cristianismo es clara:

¹ De acuerdo a lo expuesto en el apartado previo sobre el pensamiento de P. Ricoeur.

² La cristología es la rama de la teología que estudia la persona histórica de Jesús y su naturaleza existencial, mientras que la soteriología es la que indaga en el enigma de la salvación y la salud del hombre frente al mal, el pecado y la muerte.

³ Francés y nacido en 1929, es miembro de la Compañía de Jesús y de la *Comisión Teológica Internacional*, y en 2011 recibió el premio Cardenal Grente otorgado por la Academia Francesa al conjunto de su obra (Cf. web: fr.wikipedia.org, voz “Bernard Sesboüé”, consultado el 29/3/2015).

⁴ Sesboüé, B. (1990): *Jesucristo: el único mediador*, vol. I. Salamanca: Secretariado Trinitario, p. 20.

⁵ Entendida a los efectos, y de manera genérica, como la justificación o el perdón de nuestras culpas y errores, más la emancipación de los sufrimientos y de la muerte de la *psiké*.

⁶ Cf. Torres Queiruga, A. (1993b): “Mal”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 759.

“La revelación no va del pecado a la salvación, sino de la salvación al pecado. Dios no empieza sumergiéndonos en el abismo de nuestros propios pecados, del pecado de la humanidad y del mundo, del origen misterioso del pecado del hombre, que tiene su fuente en un acto de libertad tan real como irrepresentable, para hacer que nos desanimemos. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, Dios viene primero a salvarnos “con mano fuerte y brazo extendido”, y es dentro de la salvación y de la vida que nos ofrece donde nos revela en toda su radicalidad la dimensión teológica del pecado, rechazo rebelde y orgulloso del don mismo de Dios, verdadera catástrofe de la libertad humana. Por consiguiente, la salvación cristiana no depende de una cierta concepción del pecado; es más bien el pecado el que ha de comprenderse a la luz de la salvación y estudiarse normalmente *después* de ella”.⁷

Así pues, el primer acto de fe cristiana consiste en creer que el hombre está ya salvado, en la actualidad, tanto del mal que le afecta como del que él mismo provoca, si es capaz de darse cuenta de las razones profundas y reafirmarse en el seguimiento de esta esperanza, la cual debe servirle de impronta a toda su conducta consecuente. La culpabilidad humana y el pecado inherente que la acompaña desafían esta *verdad teológica*, pero ambos deben conceptualizarse partiendo de esta base existencial, que era tanto la original inspirada y creada por Dios al comienzo de los tiempos, como la re-establecida por Cristo con su venida al mundo.

La presencia abundante y continua del mal y del pecado en nuestra realidad, que hacen dudar al hombre corriente de tales revelaciones teológicas, se puede argumentar de una forma bastante razonable y accesible a creyentes y no creyentes, y que es la siguiente: la concepción occidental de Dios parte de una separación fundamental, de raigambre bíblica, de que *nada creado es Dios*. Quien se erige como Absoluto Trascendente es Creador de un mundo distinto de él, donde se vierte en la historia a través de la distancia que crea (la radical *trascendencia* de Dios) y la “profanización” que instaura al revelarse a la criatura humana. Esta idea religiosa rompe la continuidad entre el hombre y el cosmos típica de las culturas de Egipto y Mesopotamia, y convierte al *mundo* es el ámbito de lo “no Dios”, dejado en consecuencia a la responsabilidad humana. La revelación judeo-cristiana en sí misma inicia un proceso de “desencantamiento del mundo” y de racionalización en la reflexión del hombre acerca de la divinidad, lo cual tiene consecuencias decisivas para las llamadas cuestiones

⁷ Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 33, cursiva original. Estas ideas siguen la línea de lo expresado por Ricoeur en los últimos dos sub-epígrafes del apartado anterior.

existenciales, con el problema del dolor y el sufrimiento en primer lugar.⁸

La inspiración de Dios o *revelación* se producen, por consiguiente, *en* la historia y *por medio* del esfuerzo humano, de sus avatares, reflexiones y soluciones mediadoras.⁹ El hombre puede explicarse las limitaciones de su finitud con ayuda del mito y la filosofía, pero no puede darles solución o salvarlas en sí mismo ni en los otros, por mucha vocación infinita de deseo que albergue en su *psiké*. Singularmente, su mayor objeto de deseo y de consuelo no puede alcanzarlo por él mismo: le *trasciende*. Necesita por tanto de un Salvador que participe de alguna manera de los designios de Dios.¹⁰

¿Quién entonces puede salvar? He aquí la respuesta del Nuevo Testamento: los judíos pedían a Yavé milagros, señales claras de la voluntad divina, y los griegos buscaban la sabiduría, el *logos*; san Pablo predicaba ante ambos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles.¹¹ La salvación cristiana va a residir pues en *la incógnita de este crucificado*, un judío desgraciado, maltratado con crueldad y asesinado por los hombres que venía a salvar, humillado ante la victoria de sus verdugos con el pueblo convertido en chusma, mientras Dios permanece callado.¹²

⁸ Cf. Mardones, J.M. (2005): “El lugar de Dios en tiempos de credulidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, p. 11.

⁹ La comunicación de Dios a los hombres en sí misma no *es* la Escritura, sino que se da *en* la Escritura, y por tanto no es una “lista de verdades” dictadas, sino que está sujeta a interpretación, a exégesis y hermenéutica, ligadas también a la experiencia histórica que implica al hombre en todas sus dimensiones. La revelación no es manifestación de “algo”, sino comunicación de “Alguien” (Cf. Torres Queiruga, A., 1993c: “Revelación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1220).

¹⁰ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 35.

¹¹ 1Co. 1,22-25. Para los judíos los clavados en la cruz eran malditos (Dt 21,23), reos de las penas más abyectas como blasfemia o hurto; era inimaginable que esto le pudiera suceder al auténtico Mesías. Los griegos no concebían que un humano resucitara de entre los muertos.

¹² Ya quedó mencionado en el epígrafe anterior (2.7) la identificación con el *siervo doliente* de Yavé. “Jesús” significa en hebreo “Yavé salva”, y era un nombre relativamente frecuente en la época; otra variante del mismo nombre es Josué, el lugarteniente de Moisés que conquistó para los israelitas la tierra prometida (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “Jesús de Nazaret”, consultado el 29/3/2015). “Cristo” es el nombre griego que identifica al Mesías o “ungido de Dios”, y designa la naturaleza divina de Jesús.

3.2.-El escándalo de la cruz.

La cruz de Jesús representa el mayor misterio teológico y filosófico de Occidente, donde vienen a dirimirse todas las justificaciones humanas que tratan de comprender por qué un inocente ha de ser martirizado para redimir la deuda de los culpables, que *en pago* quedan sin castigo.¹³ Vista la escena de lejos, parece que Yavé, el Dios iracundo del Antiguo Testamento, está tan herido por las infidelidades de los hombres que clama un resarcimiento suficiente, por medio de alguna *vindicta* sangrienta, para conceder su perdón a la humanidad pecadora. La víctima será el mismo Jesús, quien satisface esta justicia divina retributiva¹⁴ y a la vez *salva* con su entrega de morir a los pecadores, limpios por este sacrificio expiatorio de quien así se convierte en *cordero* de Dios.¹⁵

Mas esta idea del sacrificio sustitutorio y sangriento, acorde a la mentalidad de la época y a los cánones del derecho -judío, romano, feudal-, distorsiona a la mirada contemporánea -cristiana, católica- la vida y el mensaje de Jesús, y ensalza sin saberlo una simbólica inmanente poderosa, una dialéctica agresiva ligada a la misión del fin: el desplazamiento de los afectos inconscientes humanos que justifican la omnipotencia y la arbitrariedad de Dios para, de paso, ahondar en las variables narcisistas del psiquismo y darle satisfacción por medio de la muerte de Jesús.¹⁶

La crítica teológica moderna -protestante y católica- ataca duramente la visión de la muerte de Jesús como mero sacrificio de expiación de los pecados de los hombres: es una alianza demasiado vulgar con las visiones *sacrificales* de la Ley antigua y la simbólica del pecado. Por el contrario, la teología actual interpreta la muerte de Jesús

¹³ Cf. Castillo, J.M. (2007): *Víctimas del pecado*. Madrid: Trotta, p. 131.

¹⁴ Ligada a los esquemas antropológicos primordiales expuestos en el apartado anterior, que requieren de un temor y un sufrimiento imprescindibles para poder restaurar el orden perdido y gozar la felicidad de la culpa saldada.

¹⁵ A semejanza de los corderos que los judíos ofrecían a Yavé en sacrificio durante la Pascua, para conmemorar cada año la liberación de la esclavitud de Egipto.

¹⁶ Los hombres, pecadores, nos salvamos del castigo y la muerte que nos corresponde por medio de la identificación *de* y *con* Jesús, pero al mismo tiempo nos vengamos del Dios omnipotente e iracundo matando a su Hijo, y así satisfacemos nuestra pulsión agresiva con un parricidio sustitutivo (Cf. Domínguez Morano, C., 1992: *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, p. 154). Esta es la lectura ambivalente del sacrificio de Cristo que extrae Freud (Cf. Freud, S., 1939: “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras Completas*, XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 83-84). A continuación se expondrá cómo esta misma visión, desde la reflexión teológica, ha contaminado la interpretación de la encarnación y la redención durante el segundo milenio de la Cristiandad Occidental, y ha distorsionado la *auténtica* revelación de Cristo.

como la entrega total del Hijo al pacifismo y el amor incondicional por todos los hombres, empezando por las víctimas de la violencia y de la injusticia –los *crucificados* de la historia-, denunciando la hipocresía y el pecado que muestran quienes niegan la misericordia gratuita de Dios, anunciando en suma el triunfo de la paz con la resurrección.¹⁷

Así pues, la crítica contemporánea va dirigida a los hombres *lábiles* que cometen el crimen que mata a Jesús -aquellos judíos representan a los hombres de cualquier tiempo, cultura y condición-, y no a Dios que pudiera reclamar una víctima sustitutoria para conceder su perdón.¹⁸ La explicación tradicional venía a decir que los judíos *hicieron bien en matar* a Jesús, pues así dieron lugar a la obra de la redención.¹⁹

No obstante, hay que destacar una clave fundamental: en realidad, en la teología católica y a lo largo de los dos milenios de existencia de la religión cristiana, se han superpuesto dos movimientos para comprender el significado de la existencia de Jesús y del misterio de la salvación:²⁰

1. Uno es *descendente* y va de Dios al hombre a través de la humanidad de Jesús: es la visión cristiana característica de la Patrística, del primer milenio de la Cristiandad europea, y que subsistió -y sigue persistiendo en la actualidad- en la Iglesia Oriental.
2. El otro es *ascendente* y va del hombre a Dios mediante la divinidad de Cristo: en Jesús, el Hijo de Dios, lo humano comulga con lo divino en solidaridad perfecta; ésta es la visión característica del segundo milenio de la Cristiandad Occidental, latina. Se atribuye a san Anselmo de Canterbury el cambio teológico fundamental de la primera a la segunda perspectiva.²¹

¹⁷ Cf. Espeja, J. (1993b): “Redención”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1113-1115.

¹⁸ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 47.

¹⁹ Dieron así el motivo suficiente que permitió a Dios la oportunidad de resucitar a su Hijo y liberar al género humano de la muerte (Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 141-144).

²⁰ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 65.

²¹ Santo benedictino (1033-1109), está considerado el iniciador de la Escolástica en Europa, que dará lugar a la fundación de las Universidades medievales; italiano de origen, se formó en monasterios y centros de estudio franceses y fue elevado en su madurez a arzobispo primado de Inglaterra. La tesis sobre su protagonismo en el cambio de paradigma teológico arranca de 1934, cuando la *Nueva Teología* católica comenzó a tender más puentes con la protestante y ortodoxa, y se profundizó en investigaciones sobre los orígenes históricos y filosóficos de las divergencias (*ibid*, p. 66).

3.3.-El movimiento descendente de la humanidad de Jesús: solidaridad y resurrección.

¿Por qué murió Jesús? La doctrina que hemos llamado *descendente* afirma: para rescatarnos a los hombres y librarnos de la muerte y del pecado, fue el precio de una victoria de Cristo sobre el mal y la violencia injusta, ejecutada por los hombres; una victoria onerosa que le costó la vida en singular combate para hacer triunfar la resurrección donde los hombres sólo esperaban maldición y condena.

La revelación que Jesús hace del Padre, que puebla el Evangelio de bellas parábolas de amor y caridad, repite una y otra vez que, aunque el hombre sea imagen y semejanza de Dios, éste en su naturaleza creadora es distinto del hombre: Él es justo, santo,²² amoroso incondicionalmente, justifica al pecador²³ en lugar de vengarse de él. El Padre sólo pide la conversión de corazón de los hijos para curar el pecado por todos los medios posibles, para arrancarlo de la naturaleza humana por obra de su gracia y por tanto costo gratuito para el hombre.²⁴

El misterio de la cruz es coherente con la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). La muerte es obra de los hombres, que no comprenden el *evangelio* de Jesús y le consideran un maldito y un blasfemo -además de un peligro para la ideología oficial-, y se lo quitan de en medio. La resurrección, en cambio, es obra de Dios, que no acepta su muerte sino que lo resucita al tercer día. En este movimiento no hay confusión ni responsabilidad del Padre en la muerte de Jesús, sino sólo nuestra, por no aceptar el mensaje pacífico y abnegado de Cristo, repudiarlo de nosotros y atacar las pruebas de amor con violencia y asesinato para eliminar la santidad de nuestro lado.²⁵

El Padre entrega a su Hijo para reconciliar a la humanidad con él, para que anuncie a los hombres el nuevo mensaje²⁶ de paz, de gloria y de bondad, y que los

²² “Santo” significa etimológicamente *diferenciado, distinguido, elegido por Dios*; la expresión equivale a decir “perfecto”.

²³ Esto es: le hace justicia, justicia divina reparadora.

²⁴ Cf. Ruíz de la Peña, J.L. (1993b): “Gracia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c. p. 549. La *gracia divina* es el acto de amor unilateral e inmerecido por el que Dios llama continuamente a las almas hacia sí; significa el don que el Padre regala a sus hijos directamente a cambio de nada (las palabras “gratis” y “gratuito” derivan de *gracia*).

²⁵ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 74.

²⁶ *Evangelio* significa justamente esto: “mensaje bueno”, “buena nueva”.

hombres así se conviertan al amor de la Creación, a la fidelidad a Dios y la fraternidad hasta las últimas consecuencias. No entrega a Jesús para que éste satisfaga ninguna cuenta pendiente. El Hijo, a su vez, se entrega al Padre y a los hermanos, en un amor que le lleva hasta sufrir la muerte con tal de dar ejemplo de coherencia hasta el final: confianza en el amor del Padre y testimonio de vida y sacrificio por el *reino* de Dios. Los pecadores somos testigos de esta santidad revolucionaria y no la podemos admitir,²⁷ la rechazamos hasta llegar incluso a su eliminación física para seguir viviendo en las cadenas del pecado y del *siervo albedrío*.

La cruz así es la consecuencia de la redención, y no la causa; porque la redención es la misma encarnación de Dios en nosotros, la Palabra hecha carne que habita a nuestro lado (Jn 1,14).

La idea *sacrificial* del Padre que quiere vengar la ofensa de los hombres en la persona de su Hijo es ajena a la Iglesia primitiva. *Dios entregó a su Hijo, no a la muerte, sino a nosotros, que en nuestra libertad pecadora le dimos muerte.* Dios espera el bien infinitamente mayor de la conversión de los hombres y de la resurrección, y asume que su Hijo va a morir, no porque él lo mande, sino porque nosotros lo ejecutamos. El Padre no se inmiscuye en la voluntad abnegada del Hijo, ni en la libertad mancillada y perversa de los hombres; eso sí, las repara y transforma de raíz con la obra de la resurrección. La cruz no es un monumento al *sadomasoquismo* o una exaltación del dolor y una deuda imprescriptible pagada por Cristo a Dios; es nada menos que *el símbolo del amor que transfigura el horror en belleza*, y que denuncia el pecado en el mismo momento en que lo perdona. Jesús no nos sustituye, sino que se solidariza con nosotros, nos ama como somos y nos cura del pecado y de la muerte.²⁸

Así, en la hermenéutica cristiana y en la cristología de la Patrística, la *resurrección* aparece como el fruto primario de la obra de Jesús; mientras que la *redención* es más secundaria, tal como el sacrificio: una consecuencia menos importante que la recuperación de la vida tras la muerte. La resurrección era, de hecho, la piedra de

²⁷ He ahí nuestra *melancolía*, nuestro sentimiento de indignidad y exhibición de la miseria.

²⁸ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., pp. 75-78. En este sentido, la fórmula teológica y litúrgica de “*murió por nosotros y por nuestros pecados*” significa que Jesús murió “a favor nuestro y por amor a nosotros”, para liberarnos del pecado; también implica “por causa de” nuestros pecados, que es el motivo que lleva a Jesús a predicar y salvar, a querer transformar el mundo en el *reino* de Dios, lo que a la postre le acarrea la cruz.

toque de toda la predicación apostólica, y con ella se testimoniaba la glorificación de Jesús, la divinización del hombre en comunión con él: la salvación *descendente*, en definitiva, de Dios a los hombres.²⁹

3.4.-El movimiento ascendente de la divinidad de Cristo: satisfacción y sustitución.

¿Por qué murió Jesús? La segunda doctrina, la que hemos llamado *ascendente* contesta lo siguiente: Cristo se ofreció en sacrificio al Padre y satisfizo³⁰ la justicia divina, en lugar de que ésta se ejecutara sobre las vidas de los hombres pecadores. Esta acción es iniciativa de Dios aunque mediada también y de manera preferente por la voluntad humana de Cristo, que participa de la voluntad divina en gracia de unión en la Santísima Trinidad.

La obra principal de san Anselmo de Canterbury se titula *Cur Deus homo?* (*¿Por qué un Dios hombre?*) y en el fondo afirma lo mismo que la teología católica contemporánea: el Padre no forzó la muerte del Hijo, ni la consintió, pero el Hijo la aceptó para salvar a los hombres, y fue testimonio de su vida recta y justa hasta el final:

“Como al Padre le agradó la voluntad del Hijo y no le prohibió querer o cumplir lo que quería, con razón se afirma que quiso que el Hijo sufriese la muerte tan piadosa y tan útilmente, aunque no desease su tormento”.³¹

La voluntad del Padre respeta la libertad del Hijo, la dignidad humana que ésta representa, y por tanto no impone necesidades que el otro deba imperiosamente cumplir: es la voluntad *del Hijo* la que cumple la justicia de Dios y se solidariza con los hombres. Mas el perdón de Dios no puede bastar para la salvación de éstos, si por parte humana no viene algo a corresponder a ese perdón, una necesidad de reparar para ser digno de ello, un componente *ascendente* complementario al *descendente*; lo que viene a ser un

²⁹ Cf. Fraijó, M. (1993): “Resurrección”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1201.

³⁰ El término *satisfacción*, de tanta implicación teológica, no pertenece a la Escritura sino a la Escolástica medieval, escuela convergente con el Derecho romano y canónico. *Satisfacer* significa literalmente en su origen jurídico “hacer bastante”: no es pagar la deuda entera, *sino lo que se puede*. Es por consiguiente la expresión de una conversión, la penitencia que demuestra “bastante” lo que uno se ha convertido y que aspira a reparar el pecado cometido (Cf. Sesboué, B., 1990, o.c., p. 352).

³¹ Anselmo de Canterbury, san (1952): *Obras completas*, I. Madrid: BAC, p. 771.

plus mayor que la injuria del pecado: *algo que satisfaga a Dios*. Y esto no lo puede hacer el hombre, que devuelve a Dios una mínima parte de lo que le ha quitado por el pecado, sino Cristo, quien de veras satisface a Dios porque ha sido engendrado por él, de él procede y en él reposa en unidad y trinidad, como Dios hecho hombre por el misterio de la *encarnación*.³²

En verdad san Anselmo se aleja de toda sospecha de pacto *sacrificial* y de expiación (sangre inocente deseada por Dios), pues estas palabras no aparecen en su obra, sino que predominan claramente la reparación, la restauración, la satisfacción. Se ensalza la misericordia de Dios como superior a la justicia, pero inseparablemente unida a ella, siendo ambos términos contrarios que aparecen unidos en la obra de la salvación, como están unidas la dignidad de Dios y la del hombre, reparador en parte de su propia falta por medio de la penitencia.³³

Sin embargo, el texto proto-escolástico también contiene las suficientes ambigüedades que se prestan a una lectura retorcida:³⁴ el componente cuantitativo de la compensación humana queda diluido en el cualitativo de la infinitud de la misericordia y la gracia divina, lo que deja confusa la relación entre necesidad y gratuidad. Para san Anselmo no puede haber verdadero perdón o misericordia de Dios sin que se respete cierto orden de justicia, la cual comprende la restauración de la dignidad del hombre: *perdonar a quien no se convierte ni intenta reparar algo su falta es una injusticia, y una burla a Dios*.³⁵

Santo Tomás de Aquino,³⁶ referente de la Escolástica por antonomasia, es en cambio más *descendente*: la reparación incide en la dignidad del hombre perdida por el pecado, no redunda en reparar nada para Dios. En términos metafísicos, el *Doctor*

³² Cf. Espeja, J., 1993b, o.c., pp. 1118-1121. La teología de la *satisfacción vicaria* del sacrificio de Cristo interpretará el “murió por nosotros” del objeto del misterio en una triple clave: significa a la vez “*por nuestra causa*”, “*en favor nuestro*” y “*en lugar nuestro*” (Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 55). Esta doctrina del sacrificio y la expiación de Jesús en la cruz nunca fue expuesta *dogmáticamente* por la Iglesia en ningún concilio, aunque sí recogida y enseñada sistemáticamente, y más aún a partir de Trento y el afán *contrarreformista* de distanciarse de las revoluciones del pensamiento protestante (*ibid*, pp. 68-69).

³³ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., pp. 363-364.

³⁴ Cf. Corbin, M. (1988): *Anselme de Cantorbéry. Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*. París: Cerf, p. 71.

³⁵ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., pp. 368-369. La muerte de Cristo es innecesaria para Dios, pero es necesaria para los hombres, para restaurar la dignidad manchada por el pecado y la caída.

³⁶ Filósofo y teólogo italiano (c.1224-1274), dominico, conocido como el *Doctor Angélico* por ser quizás la figura más excelsa de la historia de la Iglesia católica en metafísica y teología sistemática.

Angélico armoniza las naturalezas divina y humana de Jesús recurriendo a un argumento elocuente por su originalidad: la *humanidad* de Cristo es un *instrumento unido y libre* de la divinidad, obra de misericordia y también de justicia, ya que desde el comienzo hasta el fin domina la gratuidad del amor. El instrumento actúa movido por el agente principal, y puede ir “unido” a ese agente principal -como por ejemplo el brazo-, o separado -como la pluma o el bastón-. La humanidad de Cristo es *instrumento* “unido” con el mismo ser del agente principal, que es la persona del Hijo (y por tanto Dios). Pero además -y aquí está lo insólito-, ese instrumento es libre: *la unión de la humanidad de Cristo con la persona divina no impide, sino que promueve, su integridad humana y su libertad*. El Verbo encarnado no es la suma de humanidad más divinidad, sino Dios mismo que vincula su poder a la libertad humana, y hombre cuya humanidad ha pasado a ser de Dios.³⁷

La tensión entre justicia y perdón se resuelve así siempre a favor del amor misericordioso, pero la tradición escolástica posterior recogerá más el testigo *ascendente*, la idea de un rescate pagado a Dios, una cierta *compensación* que en todo caso *no* es necesaria para el perdón divino, puesto que la teología católica privilegia la acción de la gracia.³⁸ Sin embargo, después del Concilio de Trento (1545-1563) la idea de *satisfacción* se unió a la *expiación*; las dos fueron consideradas pasos previos necesarios para el aplacamiento de la justicia divina ofendida, y no exigencias internas de gratitud por el perdón recibido de Dios y solidaridad con el sufrimiento de Cristo.³⁹ La nueva referencia predominante en los siglos XVII-XVIII habla de *sustitución*: Cristo ocupa el lugar nuestro en las causas y el castigo de los pecados, de modo que su *oblación* expía nuestra condena al infierno.⁴⁰

³⁷ Cf. Tomás de Aquino, santo (1979): *Opera omnia. Iussu Leonis PM.* Contiene T XLII: *Compendium Theologiae*, c. 211. Roma: Editori di San Tommaso.

³⁸ Todo mérito nuestro es don de Dios y viene siempre de la gracia; así, la doctrina del mérito aparece separada de la de la satisfacción y de la retribución necesaria, puesto que se trata de una virtud gratuita de Dios a los hombres (Cf. Támez, E., 1993: “Justificación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 668).

³⁹ “La satisfacción más excelente es sin duda aquella por la que se ofrece a Dios, en compensación de nuestras culpas, todo lo que a él se le debe en estricto rigor de justicia. Tal satisfacción suficiente para aplacar a Dios y volverlo propicio, únicamente pudo ser ofrecida por Jesucristo en la cruz, precio supremo e íntegro de nuestra deuda de pecadores... La oferta y el sacrificio de Cristo fueron plena y total satisfacción, perfectamente adecuada a las exigencias contraídas por la humanidad con el cúmulo de los pecados cometidos” (Concilio de Trento, 1956: *Catecismo romano*, cap. 24. Madrid: BAC, p. 576).

⁴⁰ Cf. Sesboué, B., 1990, o.c., pp. 378-380. La idea de la *sustitución* de Jesús por nosotros en el altar del sacrificio de la cruz eleva a fundamento primario lo que sólo era una idea secundaria hasta entonces en la doctrina católica. Con esta *satisfacción vicaria* se pierde la triangulación original de la cruz, y los hombres pierden con ello el lugar de sujetos pecadores llamados por Cristo a la conversión.

Esta tesis constituye una “perversión teológica”⁴¹ que restaura plenamente la idea veterotestamentaria del *pacto sacrificial*, del sacrificio ritual en su sentido más materialista y transaccional,⁴² en contra de la intención y la doctrina escolástica tanto de san Anselmo como de santo Tomás. El Padre persigue de manera implacable el pecado, y más aún: se venga de los hombres en la persona de su Hijo, a quien entrega a la cruz para reconciliarse con ellos. Sería el Padre quien entrega a Jesús al patíbulo, y no el Sanedrín.⁴³ *La cruz así es la causa y no la consecuencia de la redención.*

La clave está en pensar *cuál es el precio de la redención* que Jesús establece, el pago del rescate por nuestras culpas, y *quién es el beneficiario de ese pago*. En la perspectiva teológica *ascendente*, la *resurrección* de los muertos aparece claramente como secundaria a la obra primaria de la *redención*, del sacrificio expiatorio del Mesías que acarrea consecuencias beneficiosas para los hombres, pero sólo después de consumada la *oblación* de la cruz. Lo cual no encaja bien con el mensaje apostólico que más subraya todo el Nuevo Testamento: la alegría de la resurrección y el lugar central que ésta ocupa en la predicación y significación de la Buena Nueva a los hombres.⁴⁴

Parecería que Jesús abona toda la deuda, y el lugar del hombre cristiano queda difuminado, irresponsable, ligado sólo a prácticas sacramentales exteriores, eucarísticas, pero no transformadoras realmente del mundo circundante en *reino* de Dios (Cf. Sobrino, J., 1993d: “Seguimiento de Jesús”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1290-1292). Esta interpretación soteriológica recibirá a la postre el calificativo de “teología barroca de la sangre”.

⁴¹ Así la denomina Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 378.

⁴² Las *oblaciones* eran las ofrendas entregadas a los dioses, generalmente dinero o la sangre de algún animal.

⁴³ El calvario sería el lugar de la justicia divina, en vez del infierno o del juicio final, porque en el acto del sacrificio de Cristo se habría consumado la reconciliación de la Nueva Alianza: la víctima, el Hijo, segunda persona de la Santísima Trinidad, es víctima propiciatoria ante el Padre, pues no es miserable ni indigna, sino equiparable al cargo contraído por la humanidad por sus infidelidades. No es posible un perdón gratuito, pues tal ausencia de compensación es una *burla* a la justicia y sabiduría divinas. Hay una oposición entre justicia y misericordia: la primera ha de preceder necesariamente a la segunda, y Dios sólo puede ser clemente cuando ha sido satisfecho por el justo redentor que ocupa el lugar de los culpables (Cf. Espeja, J., 1993b, o.c., pp. 1113-1114).

⁴⁴ Cf. Fraijó, M., 1993, o.c., p. 1212.

3.5.-La necesaria integración y reconciliación: Jesús, el único mediador entre Dios y los hombres.

Sin embargo, Jesús no nos sustituye, ni nos reemplaza en la cruz, ni suplanta nuestra libertad. Cristo vino al mundo para realizar por nuestra salvación lo que no podíamos hacer por nosotros mismos, y a continuación cada cual ha de seguirle para completar la salvación particular, la conversión personal al *reino* de Dios que Cristo *instaure en la tierra*.⁴⁵

Jesús vive la pasión porque se ve personalmente afectado por el pecado de los suyos, de los hombres. Al obrar así, lleva a cabo una penitencia reparadora en dos sentidos. Primero es reparadora del hombre herido por el pecado desde los tiempos de Adán,⁴⁶ restauradora de su integridad, victoriosa en el combate espiritual contra el mal: ejemplar, en definitiva, para convertir la voluntad pecadora del hombre en voluntad arrepentida entregada a la caridad (lo que hemos llamado perspectiva teológica *descendente*). Mas también es reparadora respecto al Padre, porque con su muerte y resurrección borra la ofensa inferida por el hombre a Dios, y emprende la iniciativa del proceso que reconcilia al hombre con Dios, aceptando vivir la humanidad encarnada como un regreso al Padre, una auténtica *divinización* del hombre (la perspectiva *ascendente*).

“Cristo “contentó” al Padre en el sentido más real de la palabra”,⁴⁷ pues fue fiel a la Palabra y a la solidaridad humana más allá de todo sufrimiento y barrera, más allá de toda tentación y escarnio, de la maldición y la angustia de la cruz, de la incomprensión de los hombres y la melancolía del pueblo: se sacrificó por todos y *restauró la vida donde hasta entonces la muerte se cobraba la victoria del pecado*.

Así pues, la única solución posible que puede haber para integrar todas estas partes reside en Jesús: el Cristo mediador entre Dios y los hombres. En realidad la redención del género humano por Dios tiene su lugar en la encarnación de Cristo, y se

⁴⁵ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 134-136. La exposición acerca de lo que significa el *reino* de Dios y representa para la ética cristiana se reserva para el próximo epígrafe de la tesis.

⁴⁶ Vale decir, desde el principio de la humanidad, aunque Adán sea un personaje mítico y no histórico, pero su caso simboliza la naturaleza caída y pecadora –melancólica- del hombre mortal.

⁴⁷ Sesboué, B., 1990, o.c., p. 381, comillas originales de la cita.

manifiesta a lo largo de *toda* la vida de Jesús de Nazaret, culminada en su muerte y resurrección. Se puede concluir que en ella intervienen tanto Dios, que se comunica a sí mismo por amor en la humanidad (entre Padre e Hijo), como la libertad del hombre que se fundamenta y se motiva por la inclinación gratuita de Dios. Así surge un marco viable, teológico, antropológico y existencial, para interpretar adecuadamente la muerte de Cristo y su eficacia redentora sin sesgos *perversos*.

Dios no quiere sacrificios materiales ni los necesita; su divina voluntad es *simplemente* que nos amemos unos a otros como hermanos, como él nos ha amado, con misericordia; es así como hemos todos de “sacrificarnos”⁴⁸ en el servicio y la entrega incondicional al otro. Por eso en la *redención* dolorosa hay una conveniencia de justicia, una cierta satisfacción que ha de ser interpretada. Cuando el hombre peca *concede a su voluntad más de lo que debe*, porque se comporta de modo egoísta, soberbio, y en consecuencia se deshumaniza y *se pierde*; niega el amor a los demás y también va contra Dios, cuya gloria u honor es que todos tengamos vida y libertad en abundancia. Por eso es necesaria la satisfacción: hacia uno mismo, hacia los demás y hacia Dios, con quien efectivamente se rompe por el pecado.⁴⁹

Jesús *satisfizo* la vocación profunda de la humanidad que consiste en su apertura y diálogo con el Creador: vivió y murió libre de todas las idolatrías. Satisfizo también las demandas y exigencias de los demás hombres, porque se entregó incondicionalmente a la causa de la comunidad o *reino* de Dios, que es la máxima justicia y bondad entre los seres humanos. Satisfizo en consecuencia el proyecto del Padre, su voluntad de que todos tengamos vida y alegría en abundancia y seamos justos enteramente unos con los otros.⁵⁰

Por eso Jesucristo es a un tiempo el Salvador de los hombres y el supremo Mediador: entre la *soteriología* y la *cristología*, entre la Trinidad y la comunidad de la

⁴⁸ *Sacrificar* significa “hacer sagrado” (*sacrum facere*, en latín). “Amaos unos a otros como yo os he amado” es el *mandamiento nuevo* que Jesús instituye en el momento de la Eucaristía (Jn 15,12-17), momentos antes de sufrir la pasión.

⁴⁹ Cf. Espeja, J., 1993b, o.c., pp. 1119-1120.

⁵⁰ En este sentido la muerte de Jesús es obra de justicia entendida como “dar a cada uno lo suyo”. La justicia humana es conmutativa, limitada, y nunca podrá satisfacer a Dios, que nos da dones infinitos; la justicia divina es en cambio distributiva, y da a cada uno lo que le corresponde según su condición o naturaleza, la cual sólo el Padre puede escrutar. Éste, que podía redimir al ser humano sin el ser humano, respetó la condición libre de la humanidad y la comprometió en su propia redención, en la persona de Jesús. Luego la justicia no va del ser humano hacia Dios, sino al revés, y por consiguiente es *gracia* y no mérito (*ibid*, p. 1118).

Iglesia, entre el reino de los hombres y el *reino* de Dios. *Mediación* es la idea fundamental de la comunión entre Dios y los hombres, y de la misma historia de la salvación.⁵¹ Las interpretaciones *sacrificales* de Cristo cargando con los pecados y la maldición de los hombres tienen otra lectura en la obra de la mediación; una lectura que recoge la tradición *descendente* y la integra con las aspiraciones más existenciales de la vía *ascendente*.

En la interpretación de la *gran* mediación, *Jesús intercambia con nosotros su justicia por nuestro pecado*:⁵² nosotros los hombres -representados por los judíos de aquel tiempo, pero también por la naturaleza humana miserable, *melancólica*- “le hacemos el pecado”, cometemos contra él toda clase de males y decepciones, le agredimos y le matamos, haciendo de él todo lo que el pecado puede hacer. Él nos devuelve el perdón gratuito, la justicia divina reconciliadora y reparadora, el amor hasta el extremo: *Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen* (Lc 23,34).⁵³

El rostro de la cruz devuelve a los hombres la imagen del pecado, de nuestro mal y finitud, y la santidad de Jesús en su forma de morir (impotente, abnegada, solidaria con nosotros, y especialmente con los *últimos* de nosotros) provoca nuestra conversión y nos traspasa el corazón. Cristo se hizo maldito, pero no por sacrificio al Padre o a alguna religión, sino por culpa de los hombres, y aceptó ser maldito por amor a los hermanos, a nuestra condición miserable y mortal, pero llamada desde la cruz a la transformación y la conversión: así la justicia e inocencia de uno *justifica* la iniquidad de muchos.⁵⁴

⁵¹ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 99. En el sacerdocio antiguo la mediación ascendente tenía prioridad sobre la descendente, porque se trataba de aislarse de los hombres para acercarse más a Dios, simbolizado primero en el monte Sinaí y más tarde en el Templo. Justo lo contrario hace Jesús, quien descendiende de Dios, se separa de él y se acerca a los hombres, y les demuestra a la vez su humanidad y su comunicación directa con el Padre.

⁵² *Ibid*, p. 103.

⁵³ Valgan otras muchas citas de san Pablo al respecto:

2Cor 5,21: “Al que no conoció pecado, le hizo pecado en lugar nuestro, para que seamos justicia de Dios en él”.

2Cor 8,9: “Vosotros ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico se hizo por vosotros pobre, para enriqueceros con su pobreza”.

2Cor 13,4: “Porque sí fue crucificado en su flaqueza, pero vive por el poder de Dios. Así también nosotros somos débiles en él, pero viviremos con él por el poder de Dios para actuar entre vosotros”.

Gal 3,13-14: “Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros; porque está escrito: “Maldito todo el que está colgado de un madero”; (Dt 21,23), para que la bendición de Abraham hecha en Cristo Jesús se extendiese a todas las gentes, a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por la fe”.

⁵⁴ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 104. En este sentido “justificar” significa hacer justicia, o lo que es lo mismo: perdonar. La conversión es equiparable a la transformación profunda del *self* del creyente

La nueva *faz de Dios*, la *faz de la santidad* para el hombre pecador,⁵⁵ ya no embarga de temor y miedo, de ideas de retaliación, sino todo lo contrario: ilumina a los hombres con la gracia del perdón, y nos invita a una respuesta de gratitud, a una llamada a la conversión y a la predicación de este *evangelio* completamente revolucionario.⁵⁶

3.6.-Redención, gracia y justificación.

La forma como Jesús sufre su pasión es la cima de la revelación del Dios trinitario en su amor absoluto a los hombres. La redención es la victoria onerosa de Cristo en su combate contra las fuerzas del mal, contra el pecado que mueve a los hombres y los somete al *siervo albedrío*. Contra toda certidumbre, la muerte nada puede sobre él, pues el Padre lo resucita en virtud de la gracia que anticipa y significa la liberación del ser humano.

El vocabulario de la redención viene del Antiguo Testamento: *redimir es rescatar de la esclavitud*, erigirse Yavé en libertador de Israel porque lo saca de Egipto y le entrega los dones de la “tierra prometida”.⁵⁷ Jesús también redime, pero no de una esclavitud temporal, sino del pecado inherente del mundo, del mal que habita en los hombres: esa *melancolía* que aletarga y destruye el alma. Jesús nos libera de nosotros mismos para hacernos parte de él, de Dios, de la santidad y la vida abundante convertida de nuevo en limpia e inocente.⁵⁸

Se puede distinguir, al modo teológico, entre la redención *objetiva* y la *subjetiva*: la primera es la universal, realizada por Cristo en la Pascua y prometida a todos los seres humanos; la segunda consiste en la apropiación personal de la salvación en la conciencia del creyente, esto es: su *justificación* y santificación.⁵⁹

que apuntaba Vergote (véase el epígrafe 1.5). “El perdón constituye la aportación más hermosa del Cristianismo a la historia humana”, concluye Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 114.

⁵⁵ Cf. Ricoeur, P. (1969): *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, p. 317.

⁵⁶ “Reconciliación es el nuevo nombre de la salvación”: Juan Pablo II, papa, san (1984): *Reconciliatio et Poenitentia*, n. 7. Madrid: BAC, p. 13.

⁵⁷ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., pp. 161-162.

⁵⁸ Un proceso inaugurado por el acontecimiento pascual y que -de acuerdo a la *escatología* y la *exégesis* bíblica- acabará al final de los tiempos, cuando Cristo haya sometido a todos los enemigos bajo sus pies (Cf. Rovira Belloso, J.M., 1993: “Esperanza”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 396).

⁵⁹ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 244.

Ahora bien: la Ley divina no es la que justifica, pues aun siendo de origen externo, toda ley o código de conducta es *también* obra humana, cumplimiento humano de la Palabra de Dios.⁶⁰ La Ley no puede hacer justicia, cuando todos los humanos viven en el pecado y *caen* continuamente en tentaciones. *Es la fe la que justifica, la que libera*, el don gratuito de Dios manifestado en la redención de Cristo: es el acto libre del sujeto de creer con fe sin necesidad de hacer las obras de la Ley; lo que, a un tiempo, constituye la misma vía *descendente* de la teología.

San Pablo establece la doctrina de la *justificación por la gracia, mediante la fe*, que es a su vez gracia divina, don gratuito e inescrutable del Cielo. La fe separa al justo arrepentido del culpable, pero más aún al pecado del pecador. No son las obras las que contribuyen a la justificación, sino al revés: es la *justificación*, la redención subjetiva y la justicia divina fidelizada por el hombre, la que hace posibles las obras del amor, pues la verdadera fe siempre está unida a la caridad. Si no hay fe, no habrá caridad cristiana, pero si no hay caridad, entonces tampoco puede haber fe, y la que aparezca será falsa e hipócrita.⁶¹

De esta manera, la gracia cristiana plantea por sí sola la *triple cuestión existencial*: es a la vez el misterio de Dios, el misterio del hombre y el misterio de la relación de Dios con el hombre. Gracia no es algo, sino Alguien, y no es cosa, sino relación, encuentro, alianza: la frontera entre lo divino y lo humano, que es permeable, pues Dios se ha encarnado por amor, y no tenía obligación de hacerlo, ni el hombre derecho de exigirlo.⁶²

Muchos siglos antes de la Reforma Protestante y de la Ilustración moderna, la diatriba del pecado original y de la salvación ya significó una célebre polémica entre san Agustín (354-430) y su contemporáneo Pelagio (c. 354-420). Éste negaba la doctrina del pecado original, la situación pecadora concreta del hombre ante Dios, y con

⁶⁰ En la primera parte de la tesis fue explicado cómo la conciencia moral del sujeto es la norma interiorizada, durante la primera infancia, desde el exterior parental, que como “instancia crítica” pasa a vigilar y juzgar severamente la conducta del Yo, para lo cual establece una alianza inconsciente con la pulsión agresiva del Ello.

⁶¹ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., pp. 249-250. “Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, siendo ahora justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención, la de Cristo Jesús, a quien Dios propuso como propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia” (Rom 3,23-25).

⁶² Cf. Ruíz de la Peña, J.L., 1993b, o.c., p. 549.

ello la prioridad absoluta de la gracia sobre las obras (la vía teológica *descendente*, en suma), más el propio significado de la cruz de Cristo: la redención.⁶³

Si el *pelagianismo* tuviera razón, los seres humanos no tendrían necesidad de salvación divina, pues serían perfectamente capaces de conseguirla por las obras, por los propios medios si -como Pelagio afirmaba- la libertad humana fuera absoluta, y la Ley de Dios distara de ser imposible o abusiva, y en todo fuera accesible sin ayuda del Cielo. El hombre *pelagiano* es maduro y adulto por sí mismo, emancipado de Dios, podría él solo ser capaz de no pecar tal como hizo Jesús (*tesis de la impeccantia*).⁶⁴ San Agustín responde con la concepción de la *soberanía de la gracia*, dentro de la realidad de la libertad humana, tomada fielmente de san Pablo y siglos después continuada por santo Tomás de Aquino.

La gracia siempre comienza, Dios es quien da el primer paso, y el hombre desea -respira, vive, quiere- a partir de la palabra y la obra de Dios. No es comprensible el hombre sin Dios, ni la vida sin la inspiración y la guía divina; no hay libertad humana absoluta, sino error. Así, *la libertad humana hace lo que puede, y la gracia completa lo que no puede*: nuestra libertad es realmente fruto de una liberación, y la gracia lejos de abolirla es su mecanismo liberador.⁶⁵

Luego la fe siempre es gracia, y no producto de méritos, de preparaciones o aspiraciones humanas, y tampoco de capacidades inmanentes. La gracia trascendente acompaña toda la vida del hombre, y nada es mérito, sino don de Dios. *Coronando nuestros méritos, Dios recompensa sus propios dones*. La gracia no constriñe la libertad desde fuera, sino que la suscita desde dentro, la da a ella misma. Hay gracia y hay verdadera libertad, tanto en el sí como en el no, pero merced a la voluntad divina, *descendiente* hacia los hombres.⁶⁶

⁶³ En realidad lo que estaba haciendo Pelagio era recuperar el *fariseísmo* judío: la observancia de la ley moral es enteramente posible en virtud del libre albedrío -que es la autosuficiencia del hombre-, y el individuo merece en justicia la eterna recompensa por un Dios que ha de limitarse a observar (*ibid*, p. 547).

⁶⁴ Su libertad parte de cero ante cada acto, aunque haya pecado antes; se puede convertir él solo en solitario y determinarse, pues los actos no le transforman: es siempre lo que quiere ser (Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 253). Esta representación ideal del ser humano se asemeja en cierto modo al paradigma psicológico *cognitivista* de nuestros días.

⁶⁵ Sana la voluntad del hombre para conseguir que la justicia sea amada libremente. El ser mortal y culpable no puede salvarse él solo, precisa *absolutamente* de ser salvado por Dios.

⁶⁶ *Ibid*, pp. 254-255. El asentimiento subjetivo a la gracia pertenece ciertamente a cada uno de

En el Cristianismo no habrá triunfo de víctimas sobre verdugos, ni tampoco de verdugos sobre víctimas: quien ha triunfado sobre la muerte es aquél que padeció primeramente por las víctimas y también por los verdugos: Jesucristo. El cual revela con ello la nueva justicia que rompe el laberinto humano del odio y la venganza, haciendo de víctimas y verdugos -“justos” y pecadores- una nueva fraternidad en el seno de la fe cristiana, de la conversión y del *reino* de Dios, entregados todos libremente a quien es entero Amor.⁶⁷ En conclusión, en la gracia cristiana acontece la libre convergencia de las voluntades divina y humana, en armonía y nunca en competitividad o ambivalencia.

La polémica en torno a la justificación de la fe fue recuperada con ocasión de la Reforma Protestante de Lutero⁶⁸ y la revisión católica del Concilio de Trento (1545-1563). Aunque las discrepancias existieron en muchos aspectos, los fundamentos paulinos y agustinos de la teología cristiana se mantuvieron sustancialmente en unos y otros.⁶⁹ El Concilio reafirma la libertad humana como preparatoria y cooperadora de la gracia; el hombre es persona, *sujeto*, que responde con autonomía a la iniciativa salvífica del Padre y participa de la salvación: *Dios y hombre*, por tanto, Cristo y toda la Iglesia.

Trento enseña que la acción justificante divina produce una inmutación real e interna del pecador, que comprende un doble aspecto: remisión de los pecados (aspecto negativo) y santificación y renovación del hombre interior (aspecto positivo). De esta suerte, la caridad de Dios le penetra y se incardina en él de modo estable; en virtud de

los cristianos, aunque siga siendo por su origen una virtud gratuita de Dios. La criatura es libre, creada libre, aunque esa libertad es suscitada internamente por la gracia. *El hombre es objeto del deseo de Dios, antes que sujeto de su propio deseo*: está tentado a hacerse dios de sí mismo y suprimir la alteridad -el narcisismo no es otra cosa-, y en esto consiste el pecado.

⁶⁷ El autor alerta con ello a la Teología de la Liberación católica de escorarse hacia un nuevo *pelagianismo* si otorga el poder y la legitimidad de la justicia sólo a la obra humana de los preferidos de Dios, los pobres de la tierra (*ibid*, pp. 272-273). En el próximo epígrafe se profundizará en el *evangelio* de liberación que exalta la *Nueva Teología*, como respuesta cristiana a la realidad mundana y existencial de la melancolía.

⁶⁸ Martín Lutero (1483-1546) pensaba que el pecado original impedía el libre albedrío, convirtiéndolo en *siervo* -concepto al que se remite Ricoeur-. Hay un *pesimismo existencialista* protestante -signo de la Modernidad en Occidente desde entonces- que comulga, paradójicamente, con el *optimismo naturalista* del pelagianismo: el primero exalta la gracia que evacúa la libertad humana -el hombre es *objeto* de acción y deseo de Dios, y no propiamente sujeto-, y el segundo opera al contrario, afirma la libertad humana de tal manera que ningunea la gracia; *o Dios o el hombre*, parecen querer decir los dos.

⁶⁹ Dios es el autor y causa absoluta de nuestra justificación; la fe es el fundamento, comienzo y raíz de toda justicia, y *nada de lo que precede a la justificación, la fe o las obras, merece esta gracia*. La conceptualización es la que difiere: el Concilio sigue hablando un lenguaje ontológico y no existencial como los protestantes (*ibid*, p. 260).

ella el ser humano comienza a existir como justo, a crecer en santidad y a dar frutos de buenas obras.⁷⁰ La salvación del hombre es producto tanto de la fe como de las obras, pues van siempre unidas, sin haber separación, y todas ellas son producto de la gracia; el católico puede adherirse al principio de *sola gratia*, como el protestante al de las obras, pues todo va unido: fe + esperanza + caridad, cuando la fe es auténtica.⁷¹

El Concilio Vaticano II (1962-1965) describe la gracia preferentemente con las categorías relacionales de la Patrística griega, la vía *descendente* del don gratuito e increado: no sólo se aposenta en el corazón de los fieles, sino que estimula “todos los generosos propósitos de la familia humana”.⁷² La asociación al misterio de Cristo se da “en todos los hombres de buena voluntad, en cuyos corazones actúa la gracia de modo invisible”.⁷³

3.7.-El sacrificio existencial de Cristo.

La sangre derramada de Cristo no puede considerarse un sacrificio cultural, sino auténticamente *existencial*, pues nuestra redención le costó a Jesús la vida.⁷⁴ Para Sesboüé la metáfora es cualitativa y no cuantitativa; es imagen, no concepto como tal: Jesús derrama su sangre en su entrega por amor, pero no hay beneficiario del sacrificio, ni lo menciona la Escritura, ni lo especulan la gran mayoría de los Padres de la Iglesia, ni hemos de escudriñarlo para encontrarlo, porque no lo hay.⁷⁵ La cruz es la imagen del mal en su resultado último, y Jesús lucha contra el pecado cargando con el pecado, con el sufrimiento humano, aceptando ser víctima de él: *Jesús condena al pecado y salva al pecador*.⁷⁶

⁷⁰ Cf. Ruíz de la Peña, J.L., 1993b, o.c., pp. 546-548. El catolicismo prioriza la soberanía de Dios en la obra de la salvación llevada a cabo por Cristo, pero también exige la cooperación de la libertad humana, por la sencilla razón de que ésta necesariamente se da: la libertad se alía con la gracia en virtud de la misma gracia liberadora, y produce necesariamente fruto de obras justas entre los hermanos. Si no se alía, no hay verdadera libertad -habrá *albedrío*, que no es lo mismo, pues no da fruto en el *reino*- y tampoco verdadera fe cristiana.

⁷¹ Lo que sí niega el concilio tanto a Lutero como a Calvino es la certeza subjetiva de la salvación habida por la fe, pues en ningún caso se puede encasillar la libertad de Dios, y es pecado grave la soberbia de creerse ya salvado o *predestinado* por la propia subjetividad de fe o de obras.

⁷² Concilio Vaticano II (1965): *Gaudium et spes*, 38.

⁷³ *Ibid*, 22,5.

⁷⁴ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 133-134.

⁷⁵ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 165.

⁷⁶ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 136.

La lección consiguiente es que el *amor de Dios es más fuerte que el mal*, que la muerte, y es omnipotente. Por eso dice W. Kasper:

“Por la humanización de Dios en Jesucristo, se ha cambiado la situación de perdición en la que todos los hombres están presos y por la que están íntimamente determinados. Esa situación se rompió en un lugar y este nuevo comienzo determina ahora de forma nueva la situación de todos los hombres. Por eso la redención se puede entender como liberación”.⁷⁷

Así pues, desde un punto de vista *cristiano* de la existencia, tanto *mal* como hay el mundo y tanto dolor no son condenas, castigos divinos o influjos diabólicos que sepulten al ser humano en una *melancolía* inescrutable, sino que más bien representan los obstáculos *naturales* que, oponiéndose tanto a la Creación de Dios por un lado como al deseo autónomo del hombre por otro, significan aquello que Dios “no quiere” que exista y en cuya superación -como Padre al lado de sus hijos- trabaja él mismo, apoyando e inspirando el esfuerzo humano por la fe y la gracia, conociendo la fragilidad de sus *criaturas*. La muerte y la resurrección de Jesucristo constituyen la culminación de esta “lucha amorosa” que, a lo largo de toda la historia, sostiene Dios Padre contra los límites inevitables -la *finitud* histórica del hombre-, con el único fin de dar a conocer su amor y hacernos capaces de acoger su ayuda, mas respetando antes la dignidad y libertad de cada ser humano.⁷⁸

El *dualismo* sobrenatural queda así roto en la religión cristiana: no hay separación entre lo natural y lo sobrenatural, pues la Buena Nueva de Jesús manifiesta la unidad trascendente que identifica en el mismo plano *creación* con *salvación*, una vez el mal haya sido desterrado de la existencia humana, como lo está de la divina. El hombre llega a ser por gracia y comunión lo que las personas de la Trinidad son por naturaleza: divinas. Así el poder de Dios aparece paradójicamente en la “impotencia” o *kenosis* de la cruz: el Padre soporta que maten a su hijo, igual que tiene que soportar todo el mal y las tropelías diarias del mundo, porque respeta la libertad humana y quiere

⁷⁷ Kasper, W. (1979): *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme, p. 253.

⁷⁸ La gloria será finalmente la realización del designio originario de Dios, que no quiere otra cosa que la felicidad humana, nuestro ser y realización por nosotros mismos, *con él*: “conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” (Jn 8,32). El Paraíso, descrito en el Génesis, es la promesa que espera al final de la existencia, renovada completamente por el sacrificio existencial de Jesús (Cf. Torres Queiruga, A., 2005: “La imagen de Dios tras la ruptura de la modernidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, p. 54).

la existencia de una realidad finita de la Creación. Pero está siempre al lado de quien sufre, si bien la fuerza del dolor humano haga a veces aparecer su respeto como “abandono” (Mc 15,34); y en cuanto la disponibilidad absoluta de la muerte permite romper la constitución de la historia, deja desbordar la fuerza salvadora de la resurrección.

Ahora la duda de los hombres puede hacerse certeza en la esperanza: si a pesar del mal inevitable y radical Dios quiso crear el mundo, fue por amor, pues sabía que suya era la primera y la última palabra: la victoria original y final sobre el mal, y la felicidad plena del hombre así liberado. Y con esta luz la misma historia se ilumina por dentro: en la aparente fuerza del mal está ya presente la derrota, pues el cristiano ha de saber que ya en la tierra todo hombre -y más aún el pobre, el que llora, el perseguido como Jesús- es, en su realidad última y total, un bienaventurado, un favorito de Dios *que actúa en la debilidad*.⁷⁹

En definitiva, el dilema inicial de la fuerza del *Maligno* y si Dios no puede o no quiere desterrar el mal de la Creación es falso en sus dos extremos, pues en la cruz y en la resurrección reside la respuesta cierta y definitiva del Cristianismo: *Dios quiere, y puede vencer el mal*; sólo que esta respuesta tiene que creerse fielmente y verificarse en la paciencia, la acción y la fidelidad de la historia, en los propios designios del Padre que se revela a los hombres por la gracia de la fe y la dulzura del amor, no satisfaciendo apetencias sensibles humanas.⁸⁰

⁷⁹ 2Co 12,9: “Te basta mi gracia, pues mi poder triunfa en la flaqueza”. La frase es la revelación que confiesa haber recibido Saulo de Tarso (n.5-10, m.58-67 d.C.), el fariseo intransigente que, al convertirse a la fe de Jesús camino de Damasco, decidió cambiarse de nombre alterando la primera letra, de modo que dejó de llamarse como el primer rey de Israel (Saúl significa “invocado”, “llamado”), y se dio a sí mismo el nombre de “Paulo”, la forma griega de la palabra latina que denota lo “pequeño”, “exiguo” (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “Pablo de Tarso”, consultado el 29/5/2015).

⁸⁰ Cf. Torres Queiruga, A., 1993b, o.c., p. 760

3.8.-El don de la eucaristía.

Para los cristianos Jesús es el cordero en la nueva *pascua*, el sacrificio memorial de la Nueva Alianza: es la *víctima* ofrecida a Dios en intercambio por los pecados de los hombres y devuelta por él para ser comido por todo el pueblo, por lo cual se ofrece a la nueva asamblea (la Iglesia) como sacramento en la *eucaristía*, para que sirva de alimento de vida eterna a la comunidad.⁸¹ La muerte de Cristo une así las dos dimensiones implicadas en todo sacrificio, cruzadas en la persona de Jesús: la *vertical*, porque cumple la voluntad de Dios y predica la Palabra hasta las últimas consecuencias, y la *horizontal* al solidarizarse con todos los hombres hasta dar la propia vida por ellos y por su libertad. Ofrecerse a uno mismo no es ningún ritual; el acto se hace sagrado (*sacrum facere*) porque se impregna de Dios, y a Dios le complace la entrega incondicional de su Hijo.⁸²

Ahora bien, la *encarnación* de Dios y la naturaleza sensible del hombre exigen formas externas -y no sólo internas, mentales- con que representar los sacrificios, y para eso Jesús instituyó la eucaristía y la misa: para simbolizar el hecho histórico de la cruz, hacerlo presente de forma continua, y además repetir la cena (perpetuar el pan de vida, repartido a los amigos) y no sólo la cruz.⁸³ En este sacrificio existencial de *amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo* reside para los cristianos la felicidad del hombre, porque éste está hecho para Dios, para descansar en él, y fuera de Dios el hombre se pierde y se entristece. La comunión con Dios es la felicidad para el hombre, pero sólo si la voluntad humana es libre, y -paradoja existencial- será libre si es *sacrificada* en alabanza a Dios.⁸⁴

⁸¹ Cf. Castillo, J.M. (1993c): "Eucaristía", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 440-441. Como le ocurría al cordero pascual de los judíos, a Jesús no le quebraron las piernas en la cruz, sino que tuvo que ser traspasado para significar su muerte (Jn 19,32-34). El memorial es una acción de gracias a Dios (esto significa "eucaristía" en griego) por un beneficio recibido tanto en el pasado como en el presente: la Alianza de los judíos conmemoraba la liberación de la esclavitud de Egipto, y la de los cristianos celebra y actualiza la redención de los pecados.

⁸² Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., pp. 289-290. En los evangelios y en las epístolas no se emplean los verbos rituales, sino los solidarios, los *existenciales* humanos.

⁸³ *Ibid.*, pp. 303-305. La *eucaristía* no es la renovación de algo caduco, sino la memoria actual y perpetua del sacrificio de Jesús hasta el final de los tiempos. Cristo, que fue inmolado cruentamente en la cruz, se ofrece incruentamente en la eucaristía. La Iglesia necesita que la única inmolación de Cristo en la historia reciba una presencia y una visibilidad siempre y en todas partes, haciéndose contemporánea de todos los hombres, para que éstos, reunidos en comunidad por la celebración, puedan ofrecer su existencia en sacrificio santo y agradable a Dios y amoroso a los hermanos; porque en la misa, el sacrificio de Cristo suscita sin cesar el de la Iglesia (Cf. Castillo, J.M., 1993c, o.c., pp. 437-438).

⁸⁴ En esto consiste lo primario del sacrificio, la alegría y la alabanza de la comunión divina; porque la renuncia, la privación, la penitencia, etc. es todo secundario, y no es masoquismo ni sadismo,

Así el sacrificio cristiano, que es ante todo interior, movido por la fe y el descubrimiento de Dios, será exterior en su extensión a la comunidad, en la caridad unida existencialmente a la fe. Las obras de misericordia son las auténticas *ofrendas* a Dios, las privaciones del creyente que redundan en beneficio del hermano, quien también representa a Cristo, especialmente cuando es necesitado y sufriente.⁸⁵ Porque el sacrificio de Cristo de ningún modo sustituye al de cada fiel, sino al contrario: el misterio de la cruz permite a los cristianos realizar *sus sacrificios*, sus obras sagradas, porque reciben del Padre por mediación del Hijo la gracia indispensable para acercarse a Dios.⁸⁶

3.9.-El sufrimiento y la penitencia para el cristiano.

En consecuencia, ante el sufrimiento la religión cristiana va a manifestar cierta paradoja: no lo niega ni lo reprime como hacía el estoicismo griego en un plan de ascesis,⁸⁷ ni tampoco se resigna ante él, ni mucho menos lo desea por una especie de masoquismo morboso; el cristiano acoge el sufrimiento en lo que tiene de irremediable, y lo combate especialmente en los hermanos, intentando darle un sentido *positivo* a la luz de la cruz de Jesús. Lo ataca con la fuerza del amor y lo convierte en “combustible” de la caridad, como *llama de amor viva*, para darle así un valor salvífico, un significado *existencial* a ese sacrificio.⁸⁸

Para los cristianos, el sufrimiento como tal es un mal y nada tiene de positivo, es un *escándalo* del que siempre se escapará su razón; nadie puede provocarlo impunemente ni es medio de salvación o progreso espiritual alguno. Todas las concepciones teóricas y soluciones humanas fracasarán ante el dolor que *clama* al Cielo y a la conciencia sensible, y la única explicación que puede consolar es la que simbolizan las narraciones, los mitos y las *parábolas*.⁸⁹

sino apuesta por la felicidad, por la libertad de regresar a Dios y liberarse de las ataduras del pecado y de sus imágenes, ligadas a las tentaciones del mundo y del narcisismo.

⁸⁵ Cf. Francisco, papa (2013a): *Evangelii Gaudium*, n. 179.

⁸⁶ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., pp. 294-295. Se verifica así la relación fundamental entre *gracia* y *libertad* para san Agustín: el sacrificio de Cristo libera del pecado (de la *melancolía*, se puede decir) y permite realizar el paso a Dios en los hermanos.

⁸⁷ Con tintes de superioridad narcisista y componente imaginario o regresivo.

⁸⁸ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 192-193.

⁸⁹ Cf. Boff, L. (1993): “Sufrimiento”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1308. La tradición religiosa siempre ha querido salvar la

La única respuesta definitiva al sufrimiento es nuevamente la cruz de Jesús, quien ofrece un inmenso dolor por los hermanos, para beneficio del *reino* de Dios y conversión de las almas al Padre. No se trata de un discurso teórico o una justificación moral, sino del hecho existencial y palmario, un testimonio tan horroroso como bello: la injusticia de la tortura y la misma entrega de amor hasta el fin, en solidaridad con todos los inocentes que sufren. Porque *Jesús convierte el sufrimiento en vida, en resurrección*: el dolor se transforma en perdón, intercesión y propiciación, ejemplo para nosotros. No hay sacralización ni apología de la angustia, pero tampoco una invitación a seguir a Jesús sin obviar los dolores, especialmente los ajenos. *Los cristianos hemos de seguir a Cristo en la pena para seguirle también en la gloria*, como decía san Ignacio de Loyola.⁹⁰

Además, el sufrimiento también purifica de los pecados, porque la ascesis permite una libertad espiritual sobre los impulsos corporales, narcisistas, pero de una manera cualitativa y no cuantitativa: *no es sufrir más y más, sino sufrir y amar por Cristo*.⁹¹ Dios no tiene necesidad alguna de expiación, pero los fieles sí tienen necesidad “psicológica” de reparar los pecados, las ofensas y malas obras, si por él sienten un amor auténtico. No se trata de las relaciones de Dios con la humanidad (amor siempre inmutable), sino de las relaciones personales y subjetivas de cada fiel con el Padre. Éste no exige compensaciones o méritos que nada pueden justificar, y sin embargo la *reparación* en su sentido “existencial” es necesaria: no para Dios, sino para el hombre.⁹²

Por esta razón, la *penitencia* está basada en la voluntad de perdón de Dios y es la solidaridad del hombre con él: consiste en la actuación concreta y existencial de la

inocencia de Dios en la existencia fehaciente del dolor y de la muerte, mientras que la modernidad laica trata de exculpar al hombre de sus causas. Los cristianos ante el sufrimiento sólo pueden suponerle un sentido cuando es inevitable: es una prueba inescrutable de la existencia y de la experiencia cristiana, que quien lo acepta mejora en su corazón, en el fondo de su alma, y se ablanda y humilla ante Dios, como hizo Job, recibiendo por ello premio espiritual y paz; quien no, se endurece y se agría en su existencia, se amarga y melancoliza.

⁹⁰ Cf. Ignacio de Loyola, san (1976): *Ejercicios espirituales*, n.95. Madrid: Ena. Teresa de Jesús dice algo semejante: “Si quiere ganar libertad de espíritu y no andar siempre atribulado, comience a no espantarse de la cruz, y verá cómo le ayuda también el Señor a llevarla y con el contento que anda”. (Teresa de Jesús, santa, 1986: *Libro de la vida*, 11,17. Madrid: Castalia).

⁹¹ El sufrimiento de Jesús es consuelo y compasión para el hombre, pues revela que Dios se ha encarnado en nuestra naturaleza hasta el fin, y que el fin no es el dolor melancólico, sino la resurrección de la carne (Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 203-205).

⁹² “Bien de todos los bienes y Jesús mío: ordenad luego modos cómo haga algo por Vos, que no hay ya quien sufra recibir tanto y no pagar nada. Cueste lo que costare, Señor, no queráis que vaya delante de Vos tan vacías las manos” (Teresa de Jesús, santa, 1986, o.c., 21,5).

conversión. No es un castigo querido arbitrariamente por Dios, sino la consecuencia del mal que los propios pecados han causado en la conciencia particular del creyente y en su deseo consciente de *reconciliarse* con Dios y *reparar* sus faltas.⁹³ Se trata de la participación voluntaria del fiel cristiano en la expiación amorosa de Jesús para la salvación del mundo, la cual ha de tener –no obstante– su destinatario preferente siempre en los hermanos, en la misericordia con ellos y los sacrificios para ellos, sobre todo los pobres, *víctimas* reales e históricas del pecado concreto.⁹⁴

En conclusión, es *la causa justa la que hace digno el sufrimiento*, no el dolor por el dolor. Es *verdadero* sufrimiento cuando éste brota de la lucha contra el sufrimiento de los otros, contra la injusticia que habita a nuestro lado. Este sufrimiento no se busca por sí mismo, pero sí se debe aceptar como lo hizo Jesús: como *proyecto liberador*, y más aún como sinónimo y significativo de la *dignidad* humana, imagen de Dios en la tierra. El sufrimiento será baldío cuando encierra dominación y narcisismo, apetitos sensibles fruto del pecado y no de su liberación. La fe cristiana se erige así como genuina praxis revolucionaria: es el paso de la existencia humana a la divina por la cruz. Véase al respecto estas bellas y sabias palabras del teólogo brasileño Leonardo Boff:

“*La esencia de la creación, en un sentido ontológico, es decadencia (...)* Por el hecho de no ser Dios, el mundo es limitado y dependiente, distante y diferente de Dios. Por más perfecto que sea, jamás tendrá la perfección de Dios; comparado con él, el mundo es siempre imperfecto. El mal es la finitud consciente del mundo. *Tal limitación se vive como sufrimiento en la vida consciente.* Como afirmaba Hegel, “toda conciencia de la vida es conciencia del mal de la vida”. La conciencia es finita, pero solamente puede sentirse como tal en el horizonte de la experiencia del Infinito. Ese desfase entre lo que experimenta de finito y de infinito provoca el sufrimiento y el dolor ontológico. Sin embargo, *dicho sufrimiento constituye la dignidad del hombre* y expresa su “hominidad”; es la forma a través de la cual siente la fugacidad del mundo, del amor, de las personas y se abre para el absoluto. Tal sufrimiento anticipa la muerte como posibilidad de estar totalmente en el Infinito y en Dios. En esta

⁹³ Cf. Borobio, D. (1993a): “Penitencia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1017.

⁹⁴ Éste es el sentido, por ejemplo, de la devoción penitencial al Sagrado Corazón de Jesús, que no pretende aplacar la cólera divina, sino acompañar y consolar a Dios, objeto de ingratitudes, agradeciendo su infinita piedad con los pecadores, y *sufriendo parte del amor que él sufre por nosotros*. En cierto modo, el cristiano agradecido quiere libremente acompañar a Cristo en la agonía de Getsemaní, y cargar con la cruz como nuevo *cireneo* (Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 341). Quiere hacer como Jesús y cumplir su voluntad, ayudando a llevar como signo de penitencia alguna de las innumerables *cruces* que pueblan el mundo todos los días, que convierten la existencia humana en un auténtico *calvario* y aplastan a los hermanos...

perspectiva, la muerte es un bien; pertenece a la vida mortal del hombre y constituye el momento de máxima hominización del hombre en Dios. De la misma manera, *el sufrimiento no anticipa la acción destructora de la muerte, sino que intensifica la liberación de nosotros mismos y de nuestra libertad para la libertad que es Dios (...)*

Dios es exactamente lo imposible del hombre: infinito, inmortal, fundamento sin fundamento. *El pecado consiste en querer ser lo que Dios es; en rechazar radicalmente aceptar la propia situación conscientemente limitada y por eso sufriente y dolorosa. Pecado es la tentativa absurda, por imposible, de hacerse a sí mismo, de querer ser aquello que el hombre jamás puede ser: fundamento de sí mismo, absolutamente independiente, creador de sí mismo. De ahí que todo pecado sea aberración del sentido de la creación, separación violenta de Dios, retorno egoísta sobre sí mismo (...)* Engendra sufrimiento, fruto del egoísmo, de la voluntad de poder y de la dominación. Es una cautividad sin dignidad ninguna, un sufrimiento sin sentido y un dolor inútil”.⁹⁵

3.10.-La verdad de nuestra naturaleza para el Cristianismo: la libertad frente a la melancolía.

En conclusión, es la experiencia del mal lo que permite en última instancia la libertad y la *dignidad* del hombre, el cual puede elegir así entre el bien y el mal; porque de lo contrario, siendo perfecto y conociendo sólo el Bien, no sería libre. Siendo libre como es, y habiendo conocido el mal, el hombre todavía puede obedecer fielmente a Dios, pues lo decide él a pesar de su naturaleza lábil, imitando a Cristo y luchando contra el mismo pecado, como hizo Jesús consigo mismo y con los hombres.

San Agustín distinguía entre la *auténtica libertad* -sólo en Cristo, la libertad existencial entregada a la caridad- y el *libre albedrío* -que es la libertad empírica humana, subjetiva pero alienada, inclinada al mal, la que Ricoeur prefiere denominar *siervo albedrío*-. La *verdadera* libertad, ampliamente concebida, curada del mal en la experiencia profunda del Bien, es la grandeza del hombre, semejanza con Dios.⁹⁶

⁹⁵ Boff, L., 1993, o.c., pp. 1316-1317; las cursivas son todas nuestras. Nótese la influencia de la fenomenología cristiana en el análisis existencial, que recuerda bastante a lo expuesto en el apartado anterior sobre el pensamiento de Ricoeur.

⁹⁶ Cf. Sesboué, B., 1990, o.c., p. 205. Tanto griegos como judíos aspiraban a la divinización del hombre; los primeros por la vía *ascendente*, se puede decir, a través de la filosofía y los esfuerzos humanos en la comprensión del mundo -en la *gnosis*-; los segundos por la vía *descendente*, en virtud de la gracia divina. El *pecado original* consiste en querer obtener por uno mismo lo que Dios quiere darle al hombre por pura generosidad, gratuitamente, como don en el seno de una Alianza recíproca. La promesa de la serpiente y el mismo pecado convierte en tentación lo que es vocación y gracia; hace intervenir el narcisismo y el individualismo humano como mediadores, abocando así al vacío de la melancolía, hasta que Cristo baja a la tierra a salvar esta naturaleza caída con su ejemplo de vida y resurrección (Vidal, M.,

Por eso Jesús fue un hombre totalmente libre, aunque no pecara; fue tentado pero no vencido por el pecado, y nosotros por semejanza podemos ser libres más allá del pecado. La *melancolía*, la culpabilidad continua e inexplicable del sujeto, no es la razón de ser del cristiano, sino su fracaso, el triunfo del pecado y de la miseria. Jesús pudo con ella y con la muerte, enseña la religión cristiana. La victoria de la libertad de Jesús sobre la alienación pecadora que afecta a la humanidad es la revelación misma de su unidad con Dios: *Cristo es tan inocente como Adán, pero no cae*.⁹⁷

La salvación cristiana consiste entonces en la entrada en comunión vital con el misterio mismo de la naturaleza de Dios. La divinización conseguida gracias al don del Espíritu, por la mediación del Hijo de Dios, es vía *descendente* y no ascendente; el hombre es criatura, nunca puede ser Dios en origen, ni su Hijo eterno, que es Jesucristo. Pero la humanidad puede hacerse Dios por participación (comunión), es decir, puede recibir en parte y como don gratuito las prerrogativas de la vida de Dios.⁹⁸ San Pablo argumenta la resurrección de Cristo, y en su reverso la miseria de la vida sin la resurrección (1Cor 15,1-34): *por nosotros Dios se hace hombre, para que en él nos hagamos Dios*.

Así pues, la salvación del hombre consiste en su divinización, su glorificación en comunión con Cristo, participando de Dios en el *reino*.⁹⁹ Y el hombre puede alcanzarla

1993b, o.c., pp. 990-993).

⁹⁷ Cf. Girard, R. (1982): *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca: Sígueme, p. 255. En efecto, Jesús no cae ni tampoco rehuye o se baja de la cruz, como hace el protagonista de la célebre novela *La última tentación* de N. Kazantzakis (1996, Buenos Aires: Luhlé-Lumen; original de 1953), en la que el autor griego ofrece reflexiones personales muy interesantes sobre las lecturas humanas de los designios divinos, y el significado existencial de las dudas en torno a ellas. Martin Scorsese la llevó al cine en 1988, creando así una de las obras de arte más sublimes y profundas –y polémicas– sobre la religión cristiana: *La última tentación de Cristo*.

⁹⁸ Libertad, santidad, justicia, amor, inmortalidad e incorruptibilidad (Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 220).

⁹⁹ Ante todo rige, en la teología y en la visión existencial cristiana, los principios básicos de la *verdadera divinidad* de Jesucristo, de su *verdadera humanidad* y, más aún, de la *verdadera unidad* del Verbo encarnado, porque si en Cristo las dos naturalezas solidarias fueran exteriores la una a la otra, yuxtapuestas o escindidas, no pasaría nada de la primera a la segunda, y no habría fundamento mediador del intercambio que tiene lugar entre Dios y la humanidad. No sería posible la mediación de Dios con los hombres en la persona de Jesús, pues en algún punto de su naturaleza cristológica fallaría esa unidad y esa comunión existencial, y alguna parte sería falsa o vencida. De igual manera el Espíritu Santo es Dios, no un simple don, y está en comunicación con el Padre y el Hijo. En la dogmática, la *encarnación* cristiana se considera la *unidad hipostática* del Verbo divino con todo el género humano, en el ser y el obrar de Cristo (Cf. Vives, J., 1993: “Trinidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1432).

La teología católica contemporánea admite la comunicación humana con cada una de las personas de la Trinidad, en singular, no con ella en su conjunto (Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 237). Esta

sin perder la condición humana, el ser-hombre, siguiendo enteramente a Jesús tal como él mostró en la pasión, muerte y resurrección. No hay alternativa o antagonismo entre humanización y divinización, porque en la teología cristiana van unidas, crecen a la par y llegan al mismo punto, que es Dios: *hechos dioses, llegamos a ser perfectos humanos*.¹⁰⁰

La respuesta cristiana a la *melancolía* no es, pues, la conmiseración y la validación de la misma, sino la conversión y el descubrimiento de la naturaleza divina del hombre, que es al mismo tiempo la verdad de su naturaleza humana, finita, fallida.¹⁰¹

doctrina, lejos de ser una especulación ociosa sobre el ser inasequible de Dios, en el fondo y en la forma constituye la clave que abre lo más profundo del sentido del humano, creado a imagen del Dios trino, para la comunión que comienza en este mundo viviendo la filiación divina en la fraternidad humana, y ha de acabar con la participación real en la plenitud de vida trinitaria de Dios.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 238.

¹⁰¹ “En el mundo tendréis aflicciones; pero tened confianza, yo he vencido al mundo” (Jn 16,33).

CUARTO CAPÍTULO: EL HOMBRE CRISTIANO Y LA MELANCOLÍA.

4.-LA RESURRECCIÓN Y LA LIBERACIÓN DE LOS HOMBRES DESDE LA NUEVA TEOLOGÍA.

4.1.-La Nueva Teología y la comprensión cristiana del hombre *pobre*.

En los apartados anteriores se ha expuesto cómo el Cristianismo no es una religión de conformidad con el mundo, con el mal que sufre y reproduce el hombre, sino de transformación, de cambio y resurrección ante las fuerzas de la muerte. No se trata de consolarse ante las fatalidades y lamentar las penalidades de la vida: aun asumiéndolas, el objetivo del cristiano es cambiarlas, convertirlas en semilla de vida. El mensaje evangélico es claro, para aquellos sujetos que escuchen la voz de Dios con fe, se dejen insuflar por la esperanza del Espíritu, estén dispuestos a transformar su vida y revolucionar el mundo por la caridad.¹

El sujeto postmoderno de nuestros días, creyéndose autónomo y autosuficiente, no necesita de utopías y esperanzas, se piensa capaz de realizarse plenamente en el interior de la historia propia, subjetiva, sólo con los recursos conquistados (llámese ciencia, tecnología, economía, etc.). No alberga en verdad ningún ideal de *comunidad*, de fraternidad humana y lucha consecuente por los derechos de las personas que se encuentran actualmente en situación *miserable*, que son víctimas de la injusticia del sistema o el egoísmo de otros hombres. La *solidaridad* tantas veces declarada se queda en eso, en voces solitarias y elecciones dispares, en algunas acciones de personas voluntariosas más o menos organizadas, pero con escasos compromisos políticos o religiosos ulteriores, profundos, coherentes, y sobre todo *sin aspiraciones de auténtica transformación social*, existencial de la humanidad.

Cuanta menos preocupación hay por una trascendencia radical, como la del Dios judeocristiano, la cultura occidental da más apertura a las “microtrascendencias

¹ Cf. Francisco, papa (2013a): *Evangelii Gaudium*, n. 37.

intrahistóricas”, como la nación o los estándares cuantitativos del desarrollo que miden la “calidad de vida” de nuestra sociedad de consumo: ambos se convierten en los referentes colectivos que ocupan el lugar vacío del Dios monoteísta y exigen -y obtienen- sacrificios y compromisos de sus seguidores. Por doquier hay un nuevo *sofismo*, en clave ideológica progresista y demagógica, que destruye o deconstruye fácilmente ideales y propósitos clásicos, tradicionales, como los religiosos y los utópicos, sin construir alternativamente nada semejante, dejando un hondo vacío en el alma contemporánea.²

El criterio de *verdad* postmoderno es *llanamente* la democracia: el consenso social mayoritario en un momento dado; consenso a su vez manipulado, troquelado, reducido a la conducta normalizada por el poder, conformista con él, sin pensamiento ni ideas propias relevantes. Los elementos místicos y de sentido de la cultura -la dimensión sagrada de la religión- quedan desacreditados por esta ética materialista, racionalista e individualista, que elimina cualquier referencia trascendente o libertadora e identifica a la Iglesia y al Cristianismo con cualquier otra institución mundana, relativa, impugnada como las demás.

Por eso el cristiano del siglo XXI necesita experimentar singularmente la *belleza* y *fascinación* de Dios, no le vale sólo con obedecer o creer colectivamente unos ideales como a generaciones anteriores. Las religiones populares no exigen compromisos, sino asistencias voluntarias, espontáneas, emotivas; se adaptan a la cultura postmoderna de hoy. La alternativa está en el testimonio personal, carismático, profético, *revelador*: el ejemplo de vida cristiano consecuente que seduce a cada sujeto individual. El nuestro es un tiempo de mística y de profecía, no de rito, doctrina o condena.³

² Cf. Estrada, J.A. (2005): “Cambios en la religión y en la concepción de Dios”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 114-116. Nunca antes se había dado un control social de las mentes y una represión de los sujetos sin necesidad de recurrir a instrumentos coercitivos externos -como en el pasado-, sino a partir del *troquelado social* de los individuos. La colonización de la mente y el peso de las instituciones en la sociedad erosionan la autonomía y libertad de los individuos; los medios de comunicación no sólo informan, sino que crean opinión: en realidad saturan y alienan a las personas, para desalentarlas a metas mayores que las admitidas por el sistema político-económico que los sustenta.

³ “Una iglesia de funcionarios y súbditos que tiene miedo a los profetas, carismáticos y místicos difícilmente puede suscitar personas creativas que presenten alternativas a la sociedad. La libertad se tiene o no, pero no admite restricciones y sectores, sino que tiende a ser integral” (*ibid*, p. 124).

Además hay que tener en cuenta que, detrás de esta *muerte* de la utopía y de la esperanza en Occidente, se esconde la clara *oposición* que el hombre contemporáneo - de cultura “cristiana” estereotipada- tiene declarada a la *resurrección* como victoria definitiva sobre la muerte y el pecado, en favor de la historia como la única eternidad posible para la humanidad. El postmoderno no cree en absoluto en la capacidad humana de *cambiar el mundo*, y asocia la trascendencia religiosa a ilusiones de mentes ingenuas que no quieren asumir la finitud de la existencia y la impertinencia de la muerte. En realidad no ha *calado* aún la Buena Nueva de Cristo: no habrá utopía que valga si no concebimos algún tipo de resurrección de nosotros mismos con nuestras miserias a una vida mejor.

La Teología de la Liberación, en la senda de la teología católica contemporánea (la que llamamos sintéticamente *Nueva Teología*), es la que ha vuelto a recuperar la utopía y la esperanza para el hombre, en concreto en la tierra de misión de América Latina.⁴ El panorama americano en general, en su estructura socioeconómica y política, no nos resulta ahora tan lejano a los europeos, particularmente a los españoles. Tampoco en los aspectos espirituales, pues nuestra tierra antaño evangelizadora y misionera, dinámica y culta, se ha convertido poco a poco en tierra de misión, en campo humanitario de predicación y transformación de tanta raigambre depresiva, conformista, *melancólica*, aturdida con la crisis y la precariedad social.⁵ Entre nosotros prima un deseo claro de progreso, de bienestar y calidad de vida, y al mismo tiempo una nueva esperanza de cambio, de justicia, de ánimo y movilización. Y, más allá de la utopía, entre los seguidores de Jesús late una llamada más fuerte que nunca al *evangelio*, a la nueva vida en la resurrección de los muertos por el pecado.⁶

Mas dentro de la propia religión católica, y en general, el *ser* se ha reducido al *hacer* en solitario, y la mística espiritual inspiradora de las misiones y de la pastoral se

⁴ Las utopías surgen cuando el presente se vuelve insoportable y despinata en el horizonte humano de la historia la posibilidad de cambio, de crear una situación nueva, diferente. América Latina parece tierra propicia para utopías, entre la crisis política de antiguos regímenes autoritarios y aún de las frágiles democracias, que no pueden ensayar soluciones profundas por el peligro de alguna regresión armada -afortunadamente ya bastante superadas- y la amenaza permanente de la crisis económica de la deuda externa insolvente (Cf. Sobrino, J. 1990d: “Centralidad del reino de Dios en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, p. 500).

⁵ Con las cifras siempre escandalosas de paro, pobreza, frustración, injusticias, corrupción, droga, consumismo, explotación, decadencia, *tebasura*, miseria moral, etc.

⁶ Cf. Castillo, J.M. (2007): *Víctimas del pecado*, Madrid: Trotta, pp. 177-178.

ha roto en una forma de profesionalismo bastante inerte, de burocracia religiosa, de cumplimiento de normas y *salvación personal con el mínimo esfuerzo*.⁷ Sabemos que a pesar de tantos defectos la vida religiosa siempre es camino, no llegada a un punto ni estado de perfección: es mejora continua. Religiosos o laicos, todos los cristianos son hijos e iguales ante Dios, están llamados a la misma plenitud de la existencia cristiana - aunque se realice por caminos diferentes-, y tienen una responsabilidad común en la evangelización, en la misión con los hermanos en la tierra.⁸

Para ello hay que empezar entendiendo que el *mal en el mundo* no lo representa el “pecado” en abstracto, sino el *pecado en concreto*: el sufrimiento humano infligido por unos hombres a otros.⁹ Las religiones se han ofuscado en gestionar el problema del pecado *latente*, a través del *poder* de los sacramentos y de la relación vertical con Dios, y constituye todavía una lección pendiente afrontar el problema del sufrimiento humano *patente*, el cual sólo se puede realizar desde la solidaridad con los últimos, la horizontalidad de la fraternidad humana.

De ahí que la fe cristiana siempre corra el riesgo de *corromperse*, de distorsionarse e ideologizarse en un sentido contrario al de las enseñanzas de Jesús.¹⁰ Si los opresores del pueblo se declaran también creyentes en Cristo, se produce “una perversión idolátrica” del Nombre de Dios: el pecado entonces adopta la máscara de la religión e incluso de los sacramentos; he ahí el *falso profeta* del que nos advierte Jesús (Mt 7,15), y el polémico *opio del pueblo* que denuncian los marxistas. El peligro para la fe entonces no viene de revolucionarios ateos, sino de opresores idólatras; y esto es lo que denuncian, de manera genuinamente profética, los teólogos de la liberación.¹¹

⁷ Cf. Estrada, J.A., 2005, o.c., pp. 123-124.

⁸ Cf. Estrada, J.A. (1993): “Jerarquía”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 638-639.

⁹ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 107. *Sufrimiento* es una de las acepciones que en filosofía y en psicología/medicina puede significar la palabra griega “pathos”, un vocablo ligado a los sentimientos humanos que afectan al juicio racional, y también a la pasión sentida o experimentada por la *psiké*, especialmente la ligada al dolor y el padecimiento del sujeto que muestra sus correlatos en la clínica; la “psico-patología” puede así corresponderse con el sufrimiento del sujeto y/o del entorno desde una perspectiva fenomenológica y dinámica (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “pathos”, consultada el 6/4/2015).

¹⁰ Esta ideologización de la fe es a lo que se refiere la *Nueva Teología* como “idolatría”, la cual podría considerarse incluso una forma de *fetichismo* (Cf. Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 55).

¹¹ La prueba de la presencia real de la *salvación* es que quienes la anuncian y la ponen en práctica -cual profetas- son perseguidos por los pecadores, como les ha ocurrido a tantos teólogos y misioneros en todos los continentes, bastantes de ellos asesinados (Cf. Irarrazabal, D., 1990: “Religión popular”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la*

Por tanto, la tarea teológica en América latina -y en toda la Iglesia católica por extensión- no consiste sólo en probar la existencia de Dios, que puede estar aceptada en general por cualquier clase social, sino en discernir al Dios verdadero de los ídolos falsos: *probar la presencia concreta de Dios en el mundo al lado de los pobres*.¹² Hay que tener muy claro que en la Biblia la trascendencia es la vida humana plena, no sólo la espiritual sino también la material, corporal, histórica...¹³

No cabe ya, por consiguiente, dividir la vida espiritual entre lo sagrado y lo profano. El cambio que actualmente está en marcha es una ruptura y una alternativa a las formas religiosas y teológicas tradicionales:¹⁴ la vida religiosa es plural y siempre lo fue, y ahora adquiere nuevas formas desafiantes para el mundo como lo fueron en el pasado san Francisco o san Ignacio.¹⁵ Hoy debemos comprender a Dios, a su misterio y sus mandamientos, desde el prisma del mundo contemporáneo, del sujeto contemporáneo, de la cultura de la postmodernidad. Pero llamando, como siempre ha hecho Cristo, al *evangelio*, al *reino* de Dios, al amor a Dios y al prójimo por encima de todo. Es un mensaje para el pueblo creyente y para el pueblo sufriente, necesitado de libertad, de liberación: de resurrección.¹⁶

Teología de la Liberación, vol. I. Madrid: Trotta, p. 366).

¹² Aquí es donde se inserta la crítica marxista de la religión como una variante legítima de la crítica profética -crítica de la justicia de Dios-: la prueba está en discernir entre la *fe* auténtica, transformadora, revolucionaria, y la religión alienada, *idolátrica*, meramente cultural y conservadora, sacrificial en el sentido material y no existencial (Cf. Ellacuría, I, 1990c: "El pueblo crucificado", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., pp. 210-211).

¹³ Cf. Herráez, F. (1993): "Conversión", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 247-249.

¹⁴ No se trata de una reforma de signo protestante o materialista, sino de un nuevo espíritu teológico que actúa de verdadero *kerigma* -proclama un acontecimiento liberador- (Cf. González Ruiz, J.M., 1993b: "Kerigma", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 681-682).

¹⁵ La función de la teología ya no estará en elaborar síntesis bien armadas, unitarias, ortodoxas de Dios y del misterio de la *salvación*, incólumes por los siglos: la Nueva Teología se va a esforzar más por descubrir la totalidad de los fragmentos de la *revelación*, que por unificarlos todos en un formato rígido o autoritario (Cf. Palacio, C., 1990: "Vida religiosa", en Ellacuría, I. & Sobrino, J. -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., p. 529). Entre el momento "inspirador" de los grandes fundadores y el reconocimiento "oficial" de sus obras misioneras, existe un tiempo tenso que perturba la "normalidad" tradicional por no haber alcanzado aún el consenso indispensable para sobrevivir, y éste es el tiempo que ahora estamos viviendo, en el mundo y en la Iglesia (*ibid*, p. 534).

¹⁶ Éste es el mismo pueblo que el judío y gentil a quienes predicaron Jesús y los Apóstoles: la necesidad humana de ser salvados, de recibir perdón de los pecados, de creer en un sentido trascendental de la vida sigue siendo la misma aunque la cultura actual la simbolice de otras maneras, e incluso la oculte bajo sofismas científicos, políticos, psicológicos, etc. (Cf. Estrada, J.A., 2005, o.c., pp. 119-120).

4.2.-La justicia es un atributo central de Dios.

Ante todo está la noción de *justicia*, que es un atributo central de Dios, un elemento constitutivo de la *salvación* y de la religión judeo-cristiana. El Dios cristiano no es un mero dios de la naturaleza que se manifiesta en los fenómenos naturales y a través del discurso de sacerdotes o filósofos, sino que es un Dios de la historia que habla por medio de los profetas, los cuales denuncian las injusticias del pueblo en el que viven. Yavé escucha el clamor del oprimido y responde a quienes le escuchan y le obedecen.¹⁷

Cuando Israel no practicaba la justicia ni cumplía su parte de la Alianza, abdicaba *como pueblo* de su misión y entonces ya no tenía razón de ser la elección de *pueblo de Dios*, y caía en consecuencia en la desdicha. Siempre hubo una tensión entre religión *ético-profética* y religión *óntico-cultural* en Israel; la tensión habitual entre el elemento carismático -transformador, renovador- y el institucional -conservador, ortodoxo- dentro de la religión. Los profetas¹⁸ denunciaban sistemáticamente todo culto que no iba acompañado de justicia fraterna y clamaban contra la falsa paz del pueblo que se había edificado sobre la injusticia, la opresión de las élites y la sumisión a poderes idolátricos.¹⁹ Jesús no habla de Dios con palabras simbólicas, en sí mismo, sino que anuncia a Dios a través de la forma como predica a los hombres: se implica en la realidad material y en las necesidades de los hermanos, e interviene sobre ellas por medio de curaciones, exorcismos, consejos, mediaciones, conversiones... Y todo de un modo enteramente compasivo y gratuito.²⁰

¹⁷ Cf. Salas, A. (1993): “Alianza”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp.17-18.

¹⁸ Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel y tantos otros personajes del Antiguo Testamento. “Profeta” significa *mensajero de Dios*, aquel elegido por la divinidad para servir de intermediario suyo e intercesor con la comunidad humana. La experiencia personal del profeta con Dios se considera una revelación de éste que tiene por destinatario final a todo el pueblo.

¹⁹ Cf. Aguirre, R. (1990): “Justicia”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 549-550.

²⁰ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 48-50. La teología clásica ha pecado de *intelectualista*, pues se ha centrado casi en exclusiva en las *palabras* de Jesús, dando poca importancia a sus *actitudes* y a sus *acciones* efectivas. Sin embargo, con frecuencia, son las actitudes y los gestos lo más revelador de una persona y, además, lo que históricamente se transmite con mayor fidelidad y más impresiona a los espectadores; así es como debemos comprender e interiorizar la compasión y misericordia de Jesús, no como meras palabras, sino como llamadas a la acción, al ejemplo vicario.

El mensaje de Jesús no es simplemente Dios, sino que va mucho más allá; el Hijo pone en práctica la obra deseada y mandada por el Padre: el *reino* de Dios entre los hombres, que comienza necesariamente por el alivio del sufrimiento humano en el mundo, signo inequívoco de toda santificación. Para Jesús, afirmar a Dios al margen de su proyecto histórico es simple *idolatría*,²¹ y por eso el anuncio que realiza del Padre no va dirigido contra el ateísmo, *sino contra la idolatría de los hombres*. En efecto, denuncia con firmeza al dios utilizado para legitimar un orden injusto o para justificar los beneficios propios de escribas y fariseos; critica la hipocresía de una vida religiosa al margen de las exigencias de justicia con el hermano necesitado.²²

Desde la perspectiva de la Nueva Teología, por ejemplo, las bienaventuranzas (Mt 5,3-12 y Lc 6,20-23) no hablan de la pobreza como virtud moral, sino de los pobres como realidad socio-histórica que afrenta a Dios, de modo que su *reino* se establecerá en la medida en que esa situación sea superada por la fraternidad en la tierra. Por consiguiente, el reino de Dios tiene a la vez las dos dimensiones, la *histórica* y la *escatológica*: la primera se nos confiere como tarea a los hombres, y la segunda se nos dará como don de plenitud. La escatológica de más allá de los tiempos depende enteramente de Dios, pero la histórica es labor nuestra y de nuestra justicia en la tierra.²³

Así pues, *si se niega la fraternidad humana, se hace increíble la paternidad de Dios*.²⁴ Por eso el capitalismo liberal es fuertemente criticado por la Nueva Teología,²⁵

²¹ Cf. Aguirre, R., 1990, o.c., pp. 554-555. Es idolatría porque es culto vacío, superficial, hipócrita, sacrificios materiales sin raíz en el corazón; no tiene ninguna relevancia existencial y por tanto remiten a la parte obsesiva/melancólica del hombre, del mismo pecado. La misericordia por contra es el centro mismo de la ley, la esencia del mensaje de Jesús.

²² Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 58. En nuestros días el mundo cristiano es dado a las dimensiones interpersonales del amor, pero no a las dimensiones estructurales, en favor de los grupos, colectivos, continentes que son pobres de manera *estructural*. Es posible que muestras de amor interpersonal (la abnegación ante el sistema y el conjunto de sus leyes, la beneficencia, etc.) estén perpetuando la injusticia estructural, y esto lo denuncia la Teología de la Liberación y la enseñanza contemporánea de la Iglesia, en boca del Papa Francisco (Cf. Richard, P., 1993: “Pobreza / pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1039).

²³ Cf. González Ruiz, J.M. (1993a): “Bienaventuranzas”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 116. Las bienaventuranzas no son primariamente un mensaje moral, sino un anuncio teológico: proclaman que el signo de la presencia histórica de Dios es la liberación de pobres y oprimidos. Para la Teología de la Liberación, además, la riqueza material tiene mucha más capacidad deshumanizadora, corruptora y manipuladora del ser del hombre, que la pobreza que comulga con el espíritu y con la acción (*ibid*, pp. 113-114).

²⁴ Cf. Hernández Pico, J. (1990): “Revolución, violencia y paz”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., p. 619.

²⁵ Y por la Doctrina Social de la Iglesia durante todo el siglo XX.

pues se trata de un sistema implacable que antepone lo económico a lo social, el capital al trabajo, y deshumaniza a las personas al tratarlas como objetos; es insensible a la justicia social, hace idolatría de la riqueza y es realmente un ateísmo práctico cerrado a la trascendencia. El liberalismo exalta un concepto individualista –egoísta- de la salvación, y por tanto yerra. Pero su *némesis*, la interpretación marxista de la economía y de la historia, también recibe la correspondiente *condena*: se trata de una ideología violenta, totalitaria, antidemocrática; una visión colectivista del hombre, que lo reduce a meras estructuras externas, sin libertad o conciencia interna. El socialismo histórico es una ideología materialista, atea, idolátrica también de la riqueza bajo una forma colectiva.²⁶

Para juzgar las ideologías y las formas políticas hay que colocar en el centro del análisis al sujeto, a la persona, al *hijo de Dios*: pero más que ninguno al hombre pobre, el pobre concreto, el sujeto que no es otra cosa que un ser humano, pues no tiene ninguna riqueza, valor material o vanidad que añadir a su ser. Para la Nueva Teología la liberación del pobre nos liberará a todos de la deshumanización, liberará a los opresores de su condición de opresores, será el principio crítico universal –utópico- de todas las ideologías.²⁷

4.3.-La cruz de la idolatría y la denuncia profética.

El Concilio Vaticano II superó -razonablemente- la dicotomía natural / sobrenatural entre cuerpo y espíritu, al enfatizar la comprensión del misterio de la encarnación: *el Hijo de Dios se hizo carne, y habitó entre nosotros* (Jn 1,14). Además, se consagra la *libertad de conciencia* como templo sagrado de la persona, siempre que esté orientada a la instrucción del Bien y de la Iglesia -esto es: sea una conciencia subjetiva dictada por el amor de Dios, *teónoma*-.²⁸ El maniqueísmo dualista (cuerpo *versus* espíritu, la carne pecadora caverna del Espíritu Santo) ha quedado relegado a la historia de la Iglesia para dar paso al *monismo* de la Nueva Teología.²⁹

²⁶ Cf. Vidal, M. (1993a): “Libertad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 716-718.

²⁷ Cf. Richard, P. (1993): “Pobreza / pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1040-1042.

²⁸ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 92-96.

²⁹ El cual no obstante abarca la trascendencia de Dios respecto del mundo y la relación mutua, comprendiendo que lo distinto -Dios y el mundo, el *reino* y la tierra- no significa lo opuesto -el ser y la

En consonancia con lo anterior, la Teología de la Liberación niega radicalmente que haya dualidad en la historia: la historia sagrada (*Dios salva*) por un lado y la profana (*los hombres hacen*) por otro; sino que son la misma historia: Dios está omnipresente entre nosotros, a lo largo de los siglos. Dios no trasciende *de*, sino que trasciende *en* la historia:³⁰ luego no hay diferencia entre la acción natural (corriente) y la sobrenatural (milagrosa, religiosa) de Dios, sino que la diferencia estriba entre la acción de gracia, divina, y la acción pecadora humana, que niega a Dios.³¹

No puede existir por tanto una *cristología* única o neutral, ortodoxa, porque no hay un conocimiento histórico independiente de la subjetividad del creyente.³² Por consiguiente el primer acto de la Nueva Teología ha de ser el de tomar partido decidido por los pobres, por los desgraciados de la Tierra, y pensar la espiritualidad con Dios en el servicio al pobre. Los pobres deben ser la *referencia epistémica* de la teología, tal como han de serlo del resto de ciencias sociales y humanas.³³

Y por extensión, la contestación teológica contemporánea no ha de ser especulativa o filosófica, sino práctica, profética, fenomenológica, también sociopolítica y -por supuesto- existencial: la *liberación*, la salvación del mal y del pecado *mediante* la construcción del *reino* de Dios.³⁴ Esta liberación es tanto de la miseria real como de la espiritual: es una salvación, *resurrección soteriológica y material*, ética y política, sin quitarse la una a la otra; pasar del lamento melancólico, de la falla en el ser, de la

nada, el bien y el mal- (Cf. Trigo, P., 1990: "Creación y mundo material", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., p. 13).

³⁰ Cf. Ellacuría, I. (1993d): "Pueblo de Dios", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1096-1098.

³¹ Cf. Ellacuría, I. (1990a): "Historicidad de la salvación cristiana", en Ellacuría I., & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., p. 356.

³² Cf. Estrada, J.A., 2005, o.c., pp. 83-84. Las tesis constructivistas como la mencionada en general están bien asimiladas por la teología contemporánea.

³³ Por tanto, la Teología de la Liberación no será lo intelectual o hermenéutica que se le reclama desde los centros de pensamiento europeos, ni responderá oportunamente a las preguntas de los maestros de la sospecha, o a los retos que afronta la teología liberal o progresista. Con la intelectualidad atea puede llegar a acuerdos y debates sociales, políticos, pero no religiosos; la razón existencialista tiende a suplantarse a la teología en la problemática sociopolítica, porque entiende que la religiosidad ontológica o existencial ya está superada (Cf. Tamayo, J.J., 1993d: "Teologías de la liberación", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1367-1369).

³⁴ Por eso, a veces esta Nueva Teología ha sido criticada por poner demasiado énfasis en la *mediación ascendente* anteriormente referida (centrada en la humanidad de Jesús y su misión histórica en la Palestina del siglo I), dejando en un plano más secundario la *mediación descendente* de la gracia divina (Cf. Lois, J., 1990: "Cristología en la Teología de la Liberación", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., p. 248).

contemplación a la acción, a la conversión y la misión cristiana. *Jesús es y hace*, y los cristianos somos y debemos hacer; debemos luchar por un mundo mejor en cumplimiento del *mandamiento nuevo*.³⁵

Por eso la Nueva Teología, representada en gran medida por la Teología de la Liberación, es *absolutamente* crítica con la injusticia y la pobreza: no son modos de hacer la voluntad de Dios, y los pobres deben saber que son los *preferidos* de Dios, tal como lo fueron de Jesús de Nazaret.³⁶ Y la pobreza no ocurre por casualidad, no es casual, sino *causal*:³⁷ tiene razones, orígenes, estructuras... y éstas han de cambiar por medio de la ética cristiana de los hombres y de las mujeres. Tal como Jesús predicaba, y *hacía*.

La *pobreza evangélica* es, en consecuencia, la opción ética revolucionaria de hacerse uno mismo pobre para vivir desde ahí la fraternidad con los elegidos de Dios. De ninguna manera se puede banalizar el sufrimiento, pero tampoco ha de excluirse la cruz de la historia: los cristianos tienen que asumir las penalidades del mundo, las del pecado, para construir desde esta solidaridad la conquista del *reino*, que es la resurrección. Porque sin la resurrección, la cruz puede ser un instrumento perverso al servicio de una teología que legitima el sufrimiento de los pobres de la tierra (un *opio del pueblo*); y sin la cruz, la esperanza generada por la resurrección no es creíble, puesto que toda conquista liberadora conlleva inescrutablemente esfuerzo y dolor.³⁸

³⁵ Cf. Ellacuría, I. (1993d): "Pueblo de Dios", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1101-1103. Uno de los célebres lemas de la Compañía de Jesús, *contemplativos en la acción*, sintetiza la clave de la Nueva Teología y de la llamada de Cristo al mundo: la contemplación es el polo subjetivo del cristiano y la acción el polo objetivo, uno el místico y el otro el profético, debidamente armonizados y trascendidos en el servicio del *reino*, en la opción preferencial por los pobres y los *melancólicos*.

³⁶ Valga el ejemplo de la *parábola de los convidados a la boda* (Mt 22,1-14): donde la teología clásica veía al pueblo de Israel, convidado y ausente, que hacía enfurecer al rey, hoy se tiende a ubicar a los sabios y doctores de la ley, que rechazan la invitación a la boda, y en cambio es el pueblo sencillo, marginado, el que es invitado como reemplazo si lleva el traje de la gracia, que es la fe (Cf. Gutiérrez, G., 1990: "Pobres y opción fundamental", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., p. 313).

³⁷ Cf. Richard, P., 1993, o.c., pp. 1032-1034.

³⁸ Cf. Lois, J., 1990, o.c., p. 246.

4.4.-La liberación del cuerpo y del espíritu.

Ahora bien: la reflexión teológica contemporánea no versa sobre la liberación del hombre, sino que es una *reflexión sobre Dios* -como la teología de cualquier tiempo- *en un contexto de liberación*.³⁹ Lo que significa analizar bien cuál es el mensaje de Dios que libera, que redime a la humanidad: la clave va a estar no tanto en interpretar el texto literal de las Escrituras, sino *el libro de la vida “según las Escrituras”*.⁴⁰

Así pues, cuentan las palabras de Jesús de Nazaret, pero cuentan aún más sus obras, y el sentido existencial y atemporal de las mismas. Los milagros que hacía, por ejemplo, significan que el *reino de Dios es* salvación concreta y cotidiana de las necesidades de las personas, y no sólo “la Salvación” de la muerte corporal; Jesús hace milagros para liberar de alguna opresión, natural o consecuencia del pecado, y su significado es por consiguiente *terapéutico* y no sólo apologético o teológico.⁴¹

La parábola del *buen samaritano* (Mt 10,30-37), por ejemplo, resulta revolucionaria: la voluntad de Dios y la caridad es realizada por un samaritano, un hereje y extranjero para los judíos, mientras que los *devotos* (el sacerdote, el levita) ignoran el sufrimiento del hermano en aras de preservar una falsa *pureza* religiosa. La misión del Nuevo Testamento trasciende los pecados humanos para clamar contra el sufrimiento del prójimo, el inmanente; llama a reparar la misma naturaleza humana de la miseria.⁴²

Para san Pablo el afán de salvación individual -asegurar el propio destino con una contabilidad de obras buenas- se considera una esclavitud pecaminosa, propia del período infantil de la fe, que ha de ser liberada por la gracia de Dios para buscar la *auténtica libertad*: la que se encuentra en la salvación colectiva de toda la Iglesia, en la cooperación efectiva y libre, sin reparos, con el *reino* de Dios. No obstante, esta libertad

³⁹ Cf. Richard, P. (1990): “Teología en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., p. 204.

⁴⁰ La praxis, el sentido actual de la Palabra en el mundo social, en lugar de la exégesis intelectualista, exhumadora del sentido en sí. Los pasajes bíblicos más ilustrativos para los *nuevos teólogos* son los que recogen escenarios y conductas de crítica y liberación: el Éxodo, los profetas, los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis (Cf. Boff, C., 1990: “Epistemología y método de la Teología de la Liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., pp. 108-109.

⁴¹ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 68.

⁴² Cf. Sobrino, J. (1993c): “Opción por los pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 886.

es difícil de mantener por los cristianos, porque tienden a esclavizarse de nuevo en las pasiones, en la relación instrumental y rígida con Dios; en definitiva, en una nueva *ley* más caprichosa y ritualizada que taponan con sacrificios y cánones la angustia existencial que siempre supone la libertad creadora de la *gracia* divina. San Pablo expone lo fácil que es dejarnos llevar por los medios que impone el mundo, las estructuras del pecado, en lugar de imprimir en él nuestros proyectos emancipadores.⁴³

El *evangelio* anuncia a judíos y gentiles que Dios está con ellos, con *todos* los pecadores (Lc 5,31-32), está del lado de los pobres y lucha contra el sufrimiento llamando a la conversión *de fe* y el perdón de las ofensas. Éste quizás sea el mayor motivo de la venida de Jesús al mundo, para revelar este aspecto confuso y ambiguo del Dios de Israel.⁴⁴ En la Biblia el mundo de los pobres aparece como el lugar privilegiado de la presencia y la *revelación* de Dios: en el Antiguo Testamento, los *salmos* son las oraciones del pueblo oprimido; Yavé libera a Israel de la esclavitud, devuelve la paz a su pueblo rodeado de enemigos cuándo éste cumple los compromisos de la Alianza. Para los cristianos el Espíritu Santo es el mismo Dios liberador del Antiguo Testamento, inspirador de Moisés en el Éxodo, presente en la conquista de la tierra prometida y en las denuncias de los profetas.⁴⁵

Ciertamente la fe del Espíritu no transforma inmediatamente los cuerpos debilitados de los hombres, pero sí les confiere una fuerza nueva. Los cuerpos frágiles de los pobres se hacen portadores de las energías del Espíritu Santo y su fecundidad provoca admiración, y suscita la fe y la esperanza de la comunidad.⁴⁶ Más aún: la preferencia de Dios por los pobres se vuelve explícita al encarnarse él mismo en el seno de una *virgen*.⁴⁷

⁴³ El Apóstol sabe de la eterna tentación humana: el *miedo a la libertad*, que toma la forma de un deseo inmediato de lo trascendente, de la salvación individual espiritual, sin mediar el mundo material del hermano pobre (Cf. Francisco, papa, 2013b: *Lumen Fidei*, n. 19). El llamado de la auténtica trascendencia en plenitud aguarda en la historia, en el mundo de nuestro alrededor: amar hasta dar la vida por la libertad del otro.

⁴⁴ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 44.

⁴⁵ Cf. Comblin, J. (1990a): “Espíritu Santo”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., pp. 622-623.

⁴⁶ El Espíritu Santo no puede ser reducido al ámbito de la interioridad, de la subjetividad, y por esta razón la Iglesia tiene que abordarlo también desde lo socio-político (Cf. Ellacuría, I, 1993b: “Liberación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 705-706).

⁴⁷ Porque los judíos no valoraban la virginidad, sino la fecundidad de la prole. La corporeidad y dignidad de la mujer, puestas en entredicho en el Génesis por causa y comisión del pecado original, son restablecidas en el *evangelio* y por el magisterio de la Iglesia católica en el dogma de la Inmaculada

La persona humana no tiene así partes escindidas, separadas unas de otras, un cuerpo de materia e imperfección más un espíritu de grandeza y trascendencia. Al contrario: los místicos remarcaron una y otra vez que solamente en la fragilidad, la pobreza y los límites de la carne humana se puede experimentar y adorar la grandeza inefable del Espíritu.⁴⁸ El cuerpo no puede ser ningún impedimento para nuestra realización plena como seres humanos en comunión con Dios; de ahí que lo masculino y lo femenino estén, en Jesucristo y María respectivamente, resucitados y asuntos a los cielos, definitivamente participantes de la *gloria* del misterio trinitario.⁴⁹

4.5.-El reino de Dios en la tierra.

Por eso la Teología de la Liberación destaca como el mayor *escaton* -presencia última divina- el propio *reino* de Dios *en la tierra*.⁵⁰ La salvación cristiana *no es un drama suprahistórico* donde el ser humano no intervenga en nada, puesto que todo seguirá estando incompleto mientras la Tierra entera no se haya convertido -en sí misma- en el *reino* que Cristo inaugura con su resurrección y encomienda a sus seguidores la implementación. A este respecto, se pueden conceptualizar como tres los modelos ético-políticos que han aparecido a lo largo de la historia para ejercer el poder sociopolítico en propósito y consonancia con la salvación.⁵¹

1. Uno es el llamado *poder teocrático*, representado históricamente por Moisés, los jueces de Israel, luego los reyes, los Macabeos, después toda la sociedad cristiana sacralizada, medieval o moderna, y en tiempos recientes el papado *infalible*: la *ley* de Dios se establece como única ley humana, de modo que teóricamente se unifica la salvación integral y la material, pero ésta fácilmente se corrompe porque la ley está *unida* al pecado y al final termina justificando -e

Concepción de María: el “privilegio mariano” es un “privilegio de los pobres”, porque *María es la síntesis de la pobreza* (Cf. Gebara, I. & Lucchetti, M.C., 1990: “María”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, o.c., pp. 610-612). Del mismo modo, la Asunción de María también la dignifica como persona íntegra, cuerpo animado por el soplo divino, en nada corrupto; su corporeidad es asumida por Dios y llevada incólume hasta la *gloria*.

⁴⁸ Cf. Kaufmann, C. (1993): “Mística”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 820-821. Véase el próximo epígrafe dedicado a la mística cristiana en su relación con la melancolía.

⁴⁹ Cf. Gebara, I. & Lucchetti, M.C., 1990, o.c., p. 613.

⁵⁰ Cf. Bernabé, C. (1993): “Reino de Dios”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1130-1131.

⁵¹ Cf. Ellacuría, I., 1990a, o.c., pp. 363-365.

incluso *sacralizando*- numerosas desigualdades sociales e hipocresías (estamentos, privilegios, dogmatismos, tabúes, etc.).

2. Otro es el *abandono del mundo* por parte de los religiosos en pos de un ascetismo individual o comunitario: el alma trasciende la carne, se retira al *desierto* y deja la política a los poderes mundanos pecadores, que obran a su arbitrio y degeneran con gran facilidad en despotismos e injusticias con los más débiles.
3. Por último tenemos la *revelación histórica* de Jesús de Nazaret, su ejemplo de vida y de palabra: la historia se salva haciendo presente en ella el poder de Dios, buscando la transformación sociopolítica de acuerdo a la experiencia cristiana, comprometiendo la causa de Dios no tanto con la causa del hombre, sino con la causa del *pobre*, en la construcción de un *reinado*⁵² *donde los últimos sean los primeros, y los primeros los últimos* (Mt 20,16).

De ahí que la Nueva Teología esté esperando siempre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, en el mundo, y no crea en aquella afirmación de que todo ha sido ya revelado, y que el Espíritu no tiene nada nuevo que dar a los hombres. Quizás por esta razón los movimientos reformistas y proféticos surgidos a lo largo de la historia terminaron secularizándose y volviéndose primero anticlericales y más tarde antirreligiosos, porque la Iglesia los tachó fácilmente de heréticos y no apreciaba en ellos ninguna necesidad de colaboración, reforma ni revelación añadida. No trató de conciliarse con ellos, pues más allá de la Iglesia no había nada que *salvar*, si todo estaba ya *cumplido*.⁵³ Mas la Iglesia nació, luego de la resurrección de Jesús, de la conciliación del judaísmo y el paganismo por la fuerza del Espíritu Santo: no fue una yuxtaposición o síntesis de fuerzas, sino algo *nuevo* creado, inspirado, sublimado...⁵⁴

⁵² Las referencias continuas al *reino* de Dios realmente están aludiendo a su *reinado*, esto es, connotando mucho más la permanencia, razones y sentido existencial del mismo que una determinada implantación territorial en la comunidad, coyuntural, contingente, etc.

⁵³ Cf. Torres Queiruga, A. (1993c): “Revelación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1229-1231. La afirmación de que la revelación divina ya se ha completado se atribuye a santo Tomás de Aquino.

⁵⁴ En realidad la Iglesia proviene misteriosa y radicalmente del Espíritu Santo, más que de Jesucristo, porque la fundación fue muy indefinida, ambivalente, y estuvo en manos humanas desde el principio. Los creadores no fueron los apóstoles ni san Pablo, sino el Espíritu Santo que soplaba en las periferias de Israel, y no en el centro. El papa Francisco subraya mucho esta atención teológica y pastoral a las periferias –*la Galilea de los gentiles*– enlazando con las palabras que escucharon las mujeres que acudieron a ver el sepulcro y lo encontraron vacío: “No os turbéis. El que buscáis, Jesús Nazareno, el crucificado, no está aquí: ha resucitado. Ved el lugar en que lo pusieron. Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro que él irá delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis, como él os dijo” (Mc 16,6-7).

La Iglesia hoy sigue dejándose instrumentalizar, unas veces por la *corriente judaica* -la fe, los sacrificios rituales, la intransigencia, la liturgia, la comunidad cerrada- y otras por la *vertiente pagana* -la secularización en el mundo, la apertura y constante división-. Tendría que estar llamada a trascender esa oposición de fuerzas, de carismas y dones, y crear formas nuevas acordes a los tiempos, de fe, esperanza y caridad cristianas. Por eso la Teología de la Liberación valora las *revoluciones* modernas; las critica con agudeza y radicalidad mas buscando el entendimiento con ellas, porque no las cree vacías de contenido humano y espiritual, sino al contrario: la teología, vanguardia de la Iglesia, reconoce en ellas los signos del Espíritu Santo a pesar de los sufrimientos y la violencia que las acompaña, del pecado que las ensucia.⁵⁵

4.6.-La resurrección de la carne.

Así pues, la resurrección personal y comunitaria de la religión cristiana, por vía de la conversión de fe y de la acción, no es sólo espiritual sino eminentemente material, y por consiguiente es resurrección *de la carne*, de la persona y el pueblo entero, llamados a la vida nueva y plena en el *reino* de Dios, primero en la tierra y más tarde en el cielo.⁵⁶

Lo novedoso de esta Nueva Teología es hasta qué punto la vivencia creyente y espiritual de la persona es una experiencia *primariamente comunitaria*, en su modo de realización y en su contenido.⁵⁷ La Iglesia del último siglo lucha para “desprivatizar” la fe y la teología y transformar por ende al sujeto individual. Aparece aquí el problema clásico de conciliar “lo uno y lo múltiple”; y por eso el Dios cristiano no es un solo individuo, una sola persona, sino un Dios-Trinidad de tres personas en comunión: ésta

⁵⁵ Cf. Comblin, J., 1990a, o.c., pp. 634-635. De igual modo, la Teología de la Liberación ha sufrido en las últimas décadas bastante descrédito y rectificaciones *dentro* de la misma Iglesia católica, a cargo de la *Congregación para la doctrina de la fe*. Se han revisado los postulados más críticos o políticos, y en ocasiones se ha llegado a advertir con silenciar la pastoral y la enseñanza de determinados autores -varias sentencias condenatorias se han emitido al respecto-, acusados de heterodoxia y de no representar adecuadamente la doctrina católica porque se dejaban insuflar demasiado por las tesis materialistas del marxismo y de la lucha de clases. La respuesta inicial de estos teólogos (Leonardo Boff, Jon Sobrino, etc.) fue de protesta rotunda, pero han terminado respetando el Magisterio de la Iglesia sin pretender en ningún momento provocar cismas o divisiones -y menos aún apostasías-, conscientes como son de la unidad de fe entre los católicos que es consustancial al *reino* de Dios y de la labor callada, misteriosa, del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia -la *kenosis* siempre presente- (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “Teología de la liberación”, consultado el 6/4/2015).

⁵⁶ Cf. Herráez, F., 1993, o.c., pp. 254-255.

⁵⁷ Se opone así al signo individualista y subjetivista de la Modernidad en Occidente, a la par que muestra su coherencia con la Doctrina Social de la Iglesia.

es la tarjeta que identifica el cristianismo ante cualquier otra religión de la Tierra, su sello de identidad exclusivo y *único* en la historia de las religiones.⁵⁸

En este sentido, el misterio siempre inaccesible de Dios se convierte, sin dejar de ser *misterio absoluto*, en norte de la comprensión cristiana del hombre: “dime qué imagen de Dios tienes y te diré cuál es tu ideal de hombre”. La fe que tiende al aislamiento solipsista es también concupiscente, ya que por la llamada evangélica ha de tender a la comunidad, a la *intersubjetividad* -aunque sea entre los muros de un convento o de una ermita-. Las soluciones individuales a las crisis de fe pueden hacer a los hombres más crédulos, pero no más creyentes, porque la fe cristiana pasa necesaria e históricamente por la comunidad *de la carne* y la misión fraterna. *El Cristianismo es comunión en la diversidad*, y en una diversidad que tiene como culminación la primacía de lo más débil o de lo menos aparente, porque se trata de una diversidad sólo de funciones, y no de dignidades o valores personales.⁵⁹

De ahí que el llamado *Primer Mundo* haya de criticar el *mito* sobre el que se asienta, que es la universalidad de la razón y de la libertad individual; tales son legítimas, pero para el Cristianismo *no* son universales. Ha de haber diálogo entre razones, entre libertades, en condiciones de igualdad y mutualidad, que no creen excluidos en la realidad, pero el criterio ético y moral prioritario ha de ser siempre *que las víctimas y los pobres sean los preferentes*. La razón social ha de ser una *razón comunitaria*, no una razón mayoritaria (“democrática”) de una simple suma de razones individuales. Los derechos humanos han de trascender los privilegios individuales de la mayoría, para ser derechos comunitarios y universales. En conclusión, para la Nueva Teología individuo y comunidad crecen siempre en proporción directa, nunca inversa.⁶⁰

⁵⁸ Y por ello constituye la síntesis más elocuente de la Buena Nueva que anunciaba Jesús de Nazaret (Cf. González Faus, J.I., 1990a: “Antropología, persona y comunidad”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 51-52). En la teología cristiana, la doctrina de la Santísima Trinidad ha oscilado siempre entre explicaciones que acentuaban más la *unidad* (con intención de salvar el monoteísmo bíblico, irrenunciable) y otras que admitían más la *pluralidad* (por afán de salvar la identidad del Dios cristiano, que amenazaba con quedar absorbido por el Uno platónico o aristotélico, la monarquía imperial del arrianismo, la pugna con la siguiente religión *revelada* que fue el Islam, etc.). Las personas de Dios son, a la vez, diversas en sus “relaciones” entre sí y en sus “misiones” hacia los hombres, y consustanciales y coiguales, sin que la *diversidad* implique ningún tipo de “subordinacionismo” ni la *consustancialidad* algún tipo de “modalismo”. Y ninguna de estas dos afirmaciones es prioritaria a la otra (Cf. Vives, J., 1993: “Trinidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1426).

⁵⁹ Cf. González Faus, J.I., 1990a, o.c., p. 57.

⁶⁰ Cf. Vidal, M., 1993a, o.c., pp.723-724.

4.7.-La gracia no absuelve, sino que libera.

En definitiva, todo esto significa que el pecado es consecuencia de la miseria humana mucho más que de la culpa,⁶¹ y por consiguiente *el hombre es más víctima que autor del pecado, más digno de compasión que de culpabilización*. Si bien el pecado procede de los hombres, procede de modo colectivo y anónimo, antes de estructuras consolidadas que de la *maldad* personal de los individuos.⁶² En este sentido la Iglesia misma es víctima del pecado, porque a lo largo de los siglos ha demostrado sobradamente ser una institución contradictoria, sospechosa, instrumento no tanto de Dios como de los poderes humanos ambiciosos e *idolátricos*, aquellos que utilizan los sacramentos para fines ni místicos ni santos.⁶³

La Teología de la Liberación afirma –por boca de Ignacio Ellacuría– que existe el “pecado estructural” de los hombres, socioeconómico, como instancia análoga pero no idéntica al pecado original. No se excluye que haya *malicia* o maldad individual, pero lo que se debe a ella no tiene comparación con la masa enorme de males que proceden de las estructuras de dominación y explotación. Por eso, en términos existenciales cristianos, *el pecado es la expresión de una inmensa pasividad humana, de una falta de libertad*.⁶⁴

Y en consecuencia, *el pecado no necesita tanto de un perdón, sino de una liberación*. Los hombres son víctimas de un pecado que es más fuerte que su libertad individual, y necesitan ser liberados: *la gracia no es perdón y absolución del pecado, sino liberación del mismo*, de la estructura esclavista del hombre, y advenimiento de la verdadera libertad, la auténtica Vida verdadera: la de Jesús de Nazaret.

Así pues, la Iglesia es *el sacramento* de liberación en la tierra, y debe actuar como tal en cada país del mundo.⁶⁵ Ella -santa a la vez que pecadora- ha de ser por

⁶¹ A efectos de esta tesis, asociamos la miseria humana con la *melancolía*, con la verdad del hombre melancólico que Freud ha descrito tan acertadamente. La culpa pertenece más al campo de la neurosis obsesiva, por cuanto los autorreproches clínicos del melancólico entrañan realmente proyecciones contra el objeto resignado (véanse los epígrafes 5.3 y 5.4 del primer capítulo de la tesis).

⁶² En otras palabras, para la Nueva Teología católica el “siervo albedrío” es humano social, comunitario, no es ontológicamente individual.

⁶³ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 115-118.

⁶⁴ Cf. González Faus, J.I., (1990b): “Pecado”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 98-100.

⁶⁵ Cf. Floristán, C. (1993c): “Iglesia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 598-600.

antonomasia la Iglesia de los pobres, y como tal será Cuerpo de Cristo.⁶⁶ La *gracia* divina se hace visible no sólo en los sacramentos, sino históricamente a través de muchas vías que intervienen en el mundo, en la vida real y cotidiana de los cristianos y de los hermanos. Por eso la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que *está al servicio del reino* de Dios; gira en torno a dos puntos que son relativamente ajenos a ella: Jesucristo y el mundo, ambos unidos en el *reino*.⁶⁷ La fe cristiana, lejos de convertirse en opio -y no sólo opio social-, debe constituirse en lo que es: principio de liberación.

(La Iglesia) “como sacramento de liberación, tiene la doble tarea de despertar y acrecentar la lucha por la justicia entre quienes no se han entregado a ella, y la de hacer que quienes se han entregado a ella lo hagan desde lo que es el amor cristiano”.⁶⁸

4.8.-La resurrección pasa necesariamente por la cruz.

Así, los pobres y oprimidos del mundo actual, de cada tiempo y lugar, no son sólo los destinatarios preferentes de la obra de la salvación, sino que también ellos *son los sujetos salvadores y liberadores* de la sociedad y la cultura: los nuevos crucificados llamados a ser resucitados y redentores de todo el pueblo.⁶⁹

La liberación proclamada como *utopía* de nuestro tiempo por la Nueva Teología es, en síntesis, todo este proceso de transformación profunda del pueblo creyente poniendo en práctica el mensaje existencial del Crucificado. La cruz es el signo por excelencia que caracteriza la obra de Jesús de principio a fin: *del bautismo a la*

⁶⁶ El Papa Francisco se ha manifestado firmemente en este sentido y su ejemplo personal constituye buena nota de ello (Cf. Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 198); lo cual ha sorprendido a muchos católicos, no bien conocedores de su fe y de su vocación de *conversión*.

⁶⁷ La Iglesia no puede estar centrada en sí misma, en su labor autónoma de administrar sacramentos y anunciar el *evangelio*, sino puesta y preparada al servicio del *reino* de Dios como mediadora y creadora. No es un poder histórico sin más, funcional o factual; es el medio escogido por Dios para historizar su *reino*, que es salvación y liberación, que literalmente quita el pecado del mundo: lo quita porque nos libera de él (Cf. Ellacuría, I., 1990b: “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 133-135).

⁶⁸ *Ibid*, p. 144.

⁶⁹ Cf. Ellacuría, I., 1990c, o.c., pp. 193-194. De igual modo “el pueblo oprimido, crucificado, también es por continuación histórica el siervo de Yavé”, por cuanto *siervos dolientes de Yavé* son todos aquellos desgraciados por culpas ajenas, ocurridas en cualquier época y lugar del mundo (*ibid*, p. 213). Y en el fondo, qué otra cosa se puede pensar que es el sujeto melancólico, que un hombre pobre y crucificado.

*resurrección pasando por la cruz.*⁷⁰ No es sólo una señal, un tormento o un sacrificio, sino que ante todo exalta la solidaridad con todos los crucificados de la historia: la cruz vence el pecado porque vence el sufrimiento miserable, y por ello mismo da esperanza de una nueva vida, de una fe y una libertad que triunfan sobre la muerte.

Por esta razón la teología católica subraya tanto *la continuidad del resucitado con el crucificado*: el Crucificado resucita justamente por haber sido crucificado; ya que le fue arrebatada la vida por predicar el reino de Dios, le es devuelta una vida nueva *como cumplimiento* del reino de Dios. Jesús realmente no buscó de por sí la muerte o la resurrección, sino que las dos son los signos *inalienables* del anuncio hasta las últimas consecuencias del *reino*; el cual acarrea la muerte de los liberadores, pero trae consigo la resurrección. La *salvación*, pues, no puede imputarse sólo a los frutos *místicos* de la muerte, separándola de lo que es el comportamiento de Cristo durante toda su vida pública.⁷¹

Por eso los seguidores de Jesús no deben poner primariamente la atención en lo que es la muerte como sacrificio, sino en lo que es la vida como testimonio, conversión y misión de libertad; eso sí: hasta las últimas consecuencias. Esto significa que en nuestro mundo de hoy, postmoderno, es necesario el paso por el dolor, la persecución y la muerte para llegar a la gloria de Dios. Son los granos que mueren los que dan fruto.⁷²

⁷⁰ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 131-133.

⁷¹ Cf. Castillo, J.M. (1993e): "Sacramentos", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1241-1242. Quedó expuesto en el apartado anterior cómo la redención de Cristo es su misma encarnación en el género humano y vocación de amor.

⁷² Cf. Ellacuría, I., 1990c, o.c., p. 196. Los pobres, como tales, son *sacramentos* de Dios, porque en ellos se hace presente Cristo. Los sacramentos rituales tienen excepciones de acuerdo a la doctrina católica, pero la pobreza no tiene ninguna. Es el sacramento absoluto de salvación: el camino de Dios pasa necesariamente, para todos sin excepción, por el camino del hombre necesitado, sea cual fuere su necesidad: de pan o de palabra (Cf. Pixley, J. & Boff, C., 1986: *Opción por los pobres*. Madrid, p. 133).

4.9.-La Iglesia de los pobres.

La Nueva Teología enseña que no cualquier *comuni3n* es cristiana y deseable: s3lo aquella que surge alrededor de los crucificados de este mundo para liberarlos. La que justifica, escuda o acepta el pecado, o no llama a la conversi3n pronta de los pecadores, se transforma en *idolatr3a*. As3 pues, la Iglesia debe dirigirse a todos los hombres, s3, *pero a todos desde los pobres*.⁷³ La opci3n por ellos como privilegiados de la Iglesia va m3s all3 de la “fraternizaci3n” o “democratizaci3n” del Concilio Vaticano II: es tambi3n una “parcializaci3n” o “popularizaci3n” de las estructuras eclesi3sticas.⁷⁴

Los pobres son los nuevos sujetos protagonistas de la Iglesia, y dejan de ser el mero objeto indiferenciado de caridad o de oraci3n que han sido en general hasta el momento. La moral cat3lica trasciende las nociones individuales del bien y del mal para solidarizarse *de verdad* con el sufrimiento y la necesidad de las personas: la *felicidad cristiana* siempre ha sido un valor estable, cualitativo, de paz y no de diversi3n o goce. La felicidad humana *subjetiva* no es posible por tanto sin la prestaci3n *intersubjetiva* al *reino* de Dios y a la justicia, siguiendo el ejemplo de Jes3s y cargando voluntariamente con la cruz de los dem3s. No cabe el relativismo moral al respecto, coartada del narcisismo y la insolidaridad, como bien enseña el magisterio de la Iglesia del cambio de siglo.⁷⁵

Por ello la sensibilidad cristiana ha de sumar creativamente *la m3stica y la revoluci3n* –pac3fica, jam3s violenta–: no puede haber m3s divisi3n ni confrontaci3n entre *cristianos sociales* y *cristianos espirituales*, porque Cristo llama a la comuni3n y el di3logo entre los distintos carismas de su Iglesia. Todas las dimensiones del ser humano han de ser evangelizadas a fondo por la comunidad, sobre s3lidas ra3ces teol3gicas y 3ticas; por eso la Teolog3a de la Liberaci3n es *tambi3n* esencialmente

⁷³ Francisco, papa, 2013a, n. 198.

⁷⁴ Hay que tener en cuenta –y asumir con humildad– que el poder mundano es contraproducente e injusto para servir al *reino* de Dios, f3cilmente tiende a la corrupci3n y a la explotaci3n, y por eso la Iglesia deber3a renunciar voluntaria y 3ticamente a 3l. No vale el autoenga3o de que cuanto m3s poder social o pol3tico se tenga m3s servicio se dar3 a Dios y a los hombres. La Iglesia cat3lica no puede estar integrada plenamente en el sistema, porque entonces no llegar3 a los excluidos, como hac3a Jes3s (Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 187-188). No puede tampoco condicionarse ni legitimarse por el sistema pol3tico y la econom3a, porque entonces t3cita o expl3citamente legitima el sistema perverso de dominaci3n de los poderosos sobre los dem3s.

⁷⁵ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 179-183.

espiritual, pero de una manera particular: se trata de una *espiritualidad del seguimiento*.⁷⁶

El sacerdocio católico, por ejemplo, la Teología de la Liberación lo entiende de una manera distinta a la tradición, partiendo siempre de las constituciones del Concilio Vaticano II. En realidad todos los fieles cristianos son sacerdotes, no individualmente sino como cuerpo de Cristo, en cuanto que forman una comunidad: representan un conjunto de personas santificados por Dios gracias a la fe, y capacitados por ello para ofrecerle un culto espiritual. Hay que tener muy claro que la presencia de Dios en el mundo no son los templos materiales, sino la comunidad humana espiritual, animada por el Espíritu Santo.⁷⁷

El Concilio de Trento en el siglo XVI estableció como condiciones sacerdotales las rituales y sacramentales, pero no necesariamente la pastoral. El Vaticano II lo ha corregido, en la triple misión del presbítero: anunciar la Palabra de Dios, celebrar los sacramentos y pastorear al pueblo. Sin embargo, no puede haber división *existencial* entre culto y vida cotidiana: el culto cristiano es, ante todo y esencialmente, la propia vida de cada fiel, que se hace culto a través de la oración con el Padre. Ello no minusvalora o relativiza los *sacramentos*, sino que otorga a todo el conjunto el pleno sentido cristiano católico al unificar el espíritu con la carne, el culto con el pueblo, la liturgia con la acción pastoral, lo sagrado con el resto de facetas humanas también dignas de celebrar y de dar gracias a Dios, porque *juntas* -y no por partes- liberan del pecado.⁷⁸

⁷⁶ Cf. Lois, J. (1993): “Espiritualidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 430-431.

⁷⁷ Cf. Castillo, J.M. (1993d): “Orden sacerdotal”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 922.

⁷⁸ Cf. Espeja, J. (1993a): “Ministerios”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 806-808. El Nuevo Testamento, de hecho, no habla de lo sacerdotal porque no lo entiende como cultural o ceremonial, sino como *existencial*, siguiendo el ejemplo de Jesús. En los Hechos de los Apóstoles y en todas las Epístolas nunca se designa “sacerdotes” a los ministros de la comunidad cristiana, nunca (salvo la Carta a los Hebreos, lo cual resulta significativo); Jesús no apareció como tal ante sus seguidores, sino como un profeta (Cf. Castillo, J.M., 1990: “Sacerdocio, episcopado, papado”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 301-302). De hecho, algunas veces Jesús *pecaba* contra la ley -sobre todo en sábado- para remediar y denunciar las opresiones que generaba la misma ley de Israel, y solía encontrarse más a gusto entre pecadores que entre religiosos y observantes (Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 58).

Sin embargo la Iglesia, ya en los primeros siglos, olvidó este fundamento exegético y eclesial y recuperó el concepto sacerdotal ritual, clasista y poderoso del Antiguo Testamento: el de los levitas. Éstos vivían separados del pueblo, con sus propias normas y prerrogativas, entregados a su oficio privilegiado;

Los siete sacramentos son los momentos esenciales del proto-sacramento eclesial: *la misma Iglesia como sacramento universal de salvación*. La liturgia recupera así el carácter comunitario y celebrativo cuando la Palabra ocupa un lugar decisivo y estimula la acción caritativa. En las comunidades católicas de base –las más inspiradas por la Nueva Teología– se revaloriza la *epiclesis* o invocación al Espíritu Santo como elemento constitutivo de lo sacramental, superando así la penosa impresión de automatismo del culto rutinario de las comunidades cristianas *melancólicas*. La *eucaristía*, celebración de los misterios y convocatoria a la praxis de la *evangelización*, vuelve a exaltarse como el lugar central de la Iglesia militante y a ella se orientan los otros sacramentos, en consonancia con toda la doctrina católica y el Concilio Vaticano II.⁷⁹

La Nueva Teología también advierte del peligro de la secularización de estas comunidades cristianas, y la difusión rampante de ideologías políticas materialistas, convencionales, escépticas, con las que se puede colaborar en la lucha contra la injusticia, pero que pervierten el mensaje si lo despojan –paulatina, sibilina, doctrinariamente– de su contenido espiritual, *católico*, para radicar al hombre en su inmanencia y extirpar la trascendencia divina. En este mismo sentido también ha ido la crítica a los movimientos libertadores radicales por parte del magisterio de la Iglesia de los últimos papas (san Juan Pablo II, Benedicto XVI), que alertaban de la confusión entre el mensaje teológico, religioso, y la ambición política *idolátrica*.

Jesús fue lo contrario: se solidarizó con los últimos de la sociedad, con los pecadores, y murió con ellos, crucificado con uno a cada lado (Lc 23,33). Cristo accedió al sacerdocio no por ritos sacramentales, sino por la propia vida que llevaba, que testimoniaba con el ejemplo y la Palabra, sin ninguna razón de dignidad o autoridad *oficial*.

⁷⁹ Cf. Castillo, J.M. (1993c): “Eucaristía”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 437-439.

4.10.-Los mártires del siglo XXI.

En conclusión, siempre tenemos que partir de que pecado es lo que ofende a Dios *porque* ofende -y daña- a otras personas, y viceversa.⁸⁰ El lugar central de la religión católica lo tiene que ocupar el sufrimiento, el *pathos*, y no tanto el pecado; nunca se pueden causar sufrimientos a las personas queriendo evitar pecados.⁸¹ La Iglesia tiene que ser comunidad fraterna de alegría, y *no dolor de pecados*; lo que más felices nos hace a los seres humanos nos tiene que acercar a Dios, y lo que más apetecemos las personas en comunión más lo ha de desear Dios.⁸² El amor, más allá de un deber cristiano, es una necesidad y un gozo, una virtud del hombre.

La genialidad del *evangelio* es que a Dios se le encuentra en los hermanos, y más aún en la debilidad y la fragilidad de los hermanos, que es la propia del creyente, compartida y transformada, tal si fuera una *psiko-terapia*.⁸³ Lejos de significar la realidad de la naturaleza humana, la melancolía para la religión cristiana representa su triste apariencia: la glorificación del ser humano, como la de Jesús de Nazaret, pasa y trasciende la humanidad sufriente, inspirada y fortalecida por la gracia, para liberarnos *cruz mediante* del pecado y de la muerte, y reconocernos como felices hijos de Dios, en la tierra y en el cielo.

La ruptura entre la cultura moderna y el mandato del evangelio es el drama de la época actual, como lo fue también de cualquier otro tiempo histórico. El Vaticano II señala la equidistancia de *la Buena Nueva* en relación a todas las culturas humanas, y constata a la par la interdependencia entre el evangelio y la cultura del pueblo, la que sea.⁸⁴ No puede haber evangelización profunda de una cultura dominada a partir de una cultura dominante o de una supuesta cultura-patrón (latina, europea, capitalista). Para la evangelización de la cultura dominada -que es liberación de la opresión ejercida sobre ese pueblo y esa cultura- el misionero católico tiene que despojarse de la cultura

⁸⁰ Por la misma razón, pecado es lo que daña y ofende a la dignidad de uno mismo, unida ética y existencialmente a la de los demás.

⁸¹ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 206.

⁸² *Ibid*, pp. 209-210.

⁸³ Etimológicamente significa el *tratamiento o cuidado del alma* (psiqué).

⁸⁴ Cf. Suess, P. (1990): "Inculturación", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 377-378.

dominante.⁸⁵ El *ecumenismo* entonces simboliza toda unidad pero en lo necesario, en la clave del *evangelio*, mientras que puede haber libertad en aquellas cosas que no afectan a la sustancia de la fe, y caridad cristiana presente siempre en todo.

Se puede apreciar la analogía entre la *encarnación* de Dios en la naturaleza humana por medio de Cristo y la inserción-aculturación de la Iglesia católica en la realidad de los diferentes pueblos, en cualquier momento histórico:⁸⁶ la Iglesia también se encarna en naturalezas a veces salvajes, culturas hostiles, ideas pecadoras... para liberarlas, redimir las del pecado y la *melancolía*. Esto representa la apertura al diálogo ideológico e intercultural, como Dios hizo y hace constantemente con el ser humano, frente al bloqueo de la comunicación y la intolerancia que significa el pecado.

Por eso el martirio en América Latina en épocas recientes y actuales⁸⁷ es semejante al que sufrió Jesús: no se mata por odio a la confesión de la fe o desde un mundo militante incrédulo o ateo, sino que se coacciona y asesina en naciones culturalmente católicas y occidentales, aparentemente tolerantes y seculares, y esto se hace no para arrancar la fe del pueblo, sino para domesticarla *idolátricamente*, pervirtiéndola en amparo del orden económico y político injusto. Los pecadores -tantas veces superficialmente cristianos, realmente hipócritas- no matan por odio a la fe, sino por odio a los que intentan autenticar la fe, realizándola en el seguimiento efectivo de Jesucristo, en el desenmascaramiento profético de la opresión que se disfraza de cristianismo, y traiciona terriblemente la Buena Nueva de Jesús.⁸⁸

⁸⁵ “El kairós exige la kenosis”, es decir, el tiempo oportuno de Dios es misterioso y sorprendente (*ibid*, p. 420).

⁸⁶ Por ejemplo, san Justino (s. II) afirma que en la filosofía y la ética de Sócrates encontramos la semilla del *logos* que Dios sembró en toda la humanidad (*ibid*, p. 404), y Eusebio de Cesarea (s. IV) dice que “todo lo que en ellos (los gentiles) se encuentra de bueno y de verdadero, lo juzga la Iglesia como una preparación evangélica, dada por Aquel que ilumina a todo hombre, para que tenga finalmente la vida (Jn 1,9)” (cita recogida por Pablo VI, papa, beato, 1976: *Evangelii Nuntiandi*, n.53).

⁸⁷ En 1988 se contaban no menos de 1800 sacerdotes, monjas y teólogos (católicos y protestantes) torturados y exiliados sólo en América Central –por poderes policiales, parapoliciales o criminales-, desde que la Teología de la Liberación comenzara a pregonarse y estimular los movimientos cristianos emancipadores, a raíz de las constituciones del Vaticano II y el ambiente sociopolítico revolucionario de los años 60. De ellos 69 habían sido asesinados (Cf. Vos, H.F, 1988: *La iglesia de los mártires*. Michigan: Portavoz, p. 151). Al año siguiente fueron masacrados los seis sacerdotes jesuitas de la Universidad Centro-Americana de El Salvador, entre ellos Ignacio Ellacuría (y dos empleadas). Jon Sobrino salvó la vida porque se encontraba de viaje por una conferencia (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “Teología de la Liberación”, consultado el 6/4/2015).

⁸⁸ No obstante, en estos momentos se hace indispensable denunciar con igual o más fuerza los otros martirios y persecuciones que sufren pueblos cristianos enteros en otras partes del mundo (en Asia y África, sobre todo), que tienen una connotación mucho más sangrienta y más ligada al odio a la religión cristiana y a la cultura occidental por parte de grupos fanáticos del fundamentalismo musulmán y el

Y, por esta razón, siempre viene bien releer el mensaje final de Monseñor Óscar Romero, obispo misionero, predicado poco antes de su asesinato a manos de unos pistoleros cuando oficiaba una misa, en el cual él mismo ofrece su vida por El Salvador –véase la metáfora- y *se alegra* de ser martirizado como lo son los pobres todos los días, porque ello es testimonio *vivo* de una Iglesia católica realmente encarnada en los pobres de la tierra.⁸⁹

Resumido en una frase, lo dijo brillantemente san Pablo: *el evangelio lo llevamos en vasijas de barro* (2Co 4,7), para demostrar así que los frutos y fortalezas del pueblo cristiano son obra de la gracia, y no de los hombres.

terrorismo yihadista, como son el llamado *Estado Islámico* y sus “filiales” en Siria, Iraq, Libia, Nigeria, Sudán, Somalia, Kenya, República Centroafricana, etc.

⁸⁹ Citado por Jiménez Limón, J. (1990): “Sufrimiento, muerte, cruz y martirio”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., p. 493. Monseñor Romero fue asesinado en la catedral de San Salvador en 1980, y recientemente –el 23 de mayo de 2015- la Iglesia lo ha declarado *beato* (“feliz”, “bienaventurado”), en una ceremonia multitudinaria, con posterioridad a que el Papa Francisco reconociera oficialmente que su martirio se había producido “por odio a la fe” (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “Óscar Romero”, consultado el 2/6/2015).

Estos mártires de América Latina –y de otras partes del mundo- son los verdaderos evangelizadores y profetas de nuestro tiempo, santos como tantos santos y mártires ha habido en la historia de la Iglesia, testigos de la muerte y resurrección de Jesús. El centro real de la Iglesia universal que genera hoy admiración e identificación es la Iglesia de los pobres, y ésta busca la comunión eclesial partiendo de más allá de las instituciones o del ecumenismo: busca la comunión primero con el pueblo de los crucificados (Cf. Sobrino, J., 1990a: “Comunión, conflicto y solidaridad eclesial”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., p. 235). Sirvan también estos ejemplos como síntesis de la solución cristiana a la melancolía.

5.-LA MÍSTICA CRISTIANA: NOCHE OSCURA versus MELANCOLÍA.

“Tenemos la suerte de vivir en España, que es probablemente la nación con mayor tradición mística de la Iglesia Católica”.¹

5.1.-Introducción. Las claves de algunos Padres de la Iglesia y de otros grandes maestros de la Teología y de la Mística.

La melancolía ha estado presente a lo largo de los dos milenios de historia del Cristianismo, y múltiples autores entre los Padres de la Iglesia se han referido a ella, como Evagrio Pónico, asceta y monje del siglo IV (345-399) que quizás sea el ejemplo más destacado.² Él ya conceptualizaba los pensamientos melancólicos como demonios que acosan a los hombres, y que señalan un conflicto verdadero entre el deseo y la realidad, entre el hombre, el demonio y Dios. Evagrio viene a decir que los humanos no somos dueños de nuestra casa (de nuestra *conciencia*) y los malos pensamientos nos poseen en lugar de nosotros a ellos; nos mueven a malas acciones que por una parte elegimos, y por otra padecemos.³

“La tristeza/pesadumbre es un abatimiento del alma (...) La tristeza es un gusano del corazón y se come a la madre que lo ha generado (...) La luz del sol no llega a los abismos marinos y la visión de la luz no alumbra al corazón entristecido”.

“La tristeza surge a veces a consecuencia de la insatisfacción del deseo”.⁴

Esta tristeza acumulada, atrapada en la forma del ser, es lo que en la Edad Media se denominó *acedia*, pecado por excelencia del monje y sinónimo de la *melancolía* perezosa y enfermiza en aquella cultura. La *acedia* era el asco por la vida, el aburrimiento, la inapetencia; era la caída en la tentación de la pasividad, de la indiferencia, más allá de la culpabilidad.⁵

¹ Conferencia Episcopal Española (2009): Carta Pastoral a los Jóvenes: *Buscad el rostro de Dios*, p. 32.

² Cf. Jackson, S.W. (1989): *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Turner, p. 67.

³ Cf. Stolina, R. (2011): “Experiencias en la noche”, en Bäumer, R. & Plattig, M. –comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée De Brower, pp. 61-62. El discurso de los ocho pensamientos de Evagrio Pónico se transformó con el tiempo en los siete pecados capitales que son responsabilidad del hombre culpable.

⁴ Citas de Evagrio Pónico, *ibid*, p. 62.

⁵ Cf. Bartra, R. (2001): *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo*

Los Padres de la Iglesia a lo largo de todos estos siglos instaron a no caer en esa pasividad, y para ello proponían seguir una suerte de “psicoterapia” básica:⁶ primero observar, percibir y evaluar la realidad, interna y externa; luego confrontar disparidades, sin panaceas ni ilusiones, y expresar las emociones de distinto signo, agudizando la conciencia con análisis profundos de la naturaleza de las cosas, sin distraerse y evitando la soledad melancólica. La salvación no residía meramente en eliminar síntomas o modos de sufrimiento y de pecado, sino más bien en la acogida y la apertura del alma a la comunidad con el Dios vivo, entendida corrientemente como la comunidad monástica.⁷

Con el tiempo, este conflicto íntimo de la conciencia del creyente irá recibiendo el nombre poético de “noche oscura” del alma, de la fe del cristiano: la lucha entre su Yo *agonista* y su Yo *antagonista*, en la compleja relación con Dios presente o ausente.⁸ Durante la Edad Media en general esta *noche oscura* estará bastante asociada al “demonio de la acedia”, y se verá desde el lado negativo de la melancolía depresiva; en el Renacimiento y el Barroco, por contra, recibirá una transformación positiva, una recapitulación y análisis profundo por medio de la obra escrita, poética y alegórica de los *místicos*.⁹

A san Agustín (354-430) se le atribuye la célebre frase sobre la experiencia de fe: “si lo comprendes, no es Dios”. Quiere decir que Dios siempre es *alguien* incomprensible, inescrutable, misterioso, y para acercarse más a él es necesario purgar todo lo que *no* es de Dios; y en esto va a consistir la *mística*, en la renuncia a toda intelección como vía de acceso, encuentro y fusión con la divinidad.¹⁰

de Oro. Barcelona: Anagrama, p. 53.

⁶ Cf. Stolina, R., 2011, o.c., p. 67.

⁷ La lección de los Padres de la Iglesia puede sintetizarse en el esfuerzo y el combate continuos del cristiano contra la *melancolía*, contra esa tristeza que nubla la conciencia y desactiva al hombre, le derrota en su búsqueda de Dios y en su tarea diaria de la oración y el trabajo: como Jacob en el Génesis (Gn 32,23-32), amanecerá y seguiremos viviendo con la lesión que marca haber atravesado una noche con el misterio, con Dios o el demonio, la lucha contra algo ambiguo que está dentro y fuera de nosotros, y nos llega a poseer por entero (*ibid*, pp. 73-74).

⁸ De acuerdo a la etimología griega de las palabras, *agonía* significa “sufrimiento extremo”, en el sentido activo de “lucha contra otro”; *agonista* es por tanto el que lucha, y *antagonista* su rival; *protagonista* es el primero (*protos*) en la lucha. En el pensamiento medieval el enemigo del alma cristiana es el Mal por antonomasia personificado en Satanás, cuyo nombre original latino y arameo remite justamente a eso: *adversario*, *acusador* (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “Satanás”, consultado el 6/4/2015).

⁹ Cf. Bartra, R., 2001, o.c., pp. 156-158.

¹⁰ Cf. Stolina, R., 2011, o.c., pp. 32-33.

La fe se puede concebir como un ver, aprehibir y comprender en el marco de un no-ver, de lo no-visible. A Dios no se le puede aprehender con los sentidos corporales, no se puede demostrar fehacientemente, ni ante la propia conciencia creyente ni ante los demás. Y pese a ello la relación con Dios no está vacía de significado, aunque no se pueda comparar a ninguna de las experiencias sensibles que los seres humanos tenemos por medio de las facultades corporales.¹¹

Otro gran teólogo y místico cristiano, Dionisio Aeropagita (ss. V-VI), concebía a Dios como la luz deslumbrante que ciega todos los sentidos humanos; el conocimiento de la *divina tiniebla* consiste en ver y conocer sólo a través de la renuncia a ver y conocer. No se trata de algo agnóstico o irracional, sino de un método y una conclusión reflexiva que aspira trabajosamente a decir algo coherente sobre el *misterio* de Dios. Él, inefable, incomprensible, sólo se da a conocer en la medida en que se comunica cuando entra en relación con el hombre, con la historia, y lo hace de una manera particular: no a través del intelecto o de los sentidos, sino de la fe, la esperanza y la caridad.¹²

Martín Lutero (1483-1546) solía decir que no había que tomarse a uno mismo ni su sufrimiento demasiado en serio.¹³ En este autor la *tentación* se convierte en la piedra de toque para aprender a *experimentar* de cerca a Dios, en lugar de limitarse a saber y entender. Tentar, pensar y *dudar*: no hay fe incommovible y estable, ni tampoco afectiva. La fe no es un estado que quepa alcanzar definitivamente, no es iluminación o maestría, sino una *relación* entre el creyente y Dios.¹⁴

¹¹ *Docta ignorantia*, dirán en consecuencia los Padres de la Iglesia (*ibid*, p. 34). El *no-saber* en relación al misterio de Dios *no* es un no-saber deficitario o inculto; es por sí mismo una dimensión de la relación con el Dios vivo, y se adecúa al misterio de Dios por la experiencia de la fe y la doctrina de la teología cristiana. Dios es el Otro Absoluto Trascendente, de modo que el hombre no lo puede abarcar en absoluto, sino entrar en relación interdependiente con él de acuerdo a la mediación simbólica (véase el modelo de *elipse* de Vergote para ilustrar el contacto entre dos polos tan dispares en naturaleza, en los epígrafes 1.2 y 1.3 de esta segunda parte de la tesis).

¹² Cf. Kaufmann, C. (1993): “Mística”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 821-822.

¹³ A Jerónimo Weller, que era un melancólico obsesionado con el pecado, el maestro protestante le recomienda evitar la soledad y los pensamientos “diabólicos”, identificados como depresivos: “es el menosprecio lo que vence al diablo, no la resistencia o la disputa”. Las facultades humanas, cognitivas y sensibles, no sirven decisivamente para llegar a Dios o combatir al demonio, sino que a veces se requiere ignorar los pensamientos melancólicos y no contrarrestarlos compulsivamente (Cf. Hell, D., 2011: “Psicodinámica de la depresión y consideración”, en Bäumer, R. & Plattig, M. -comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, o.c., p. 28).

¹⁴ Lutero en cierto modo recoge la lección de los padres eremitas del desierto: las tentaciones y la desesperación coexisten en el creyente durante la vida entera, y no se trata de huir de ellas ni desesperarse en la melancolía, sino de alguna manera convivir y buscar a Dios entre las tinieblas, en la experiencia íntima de la conciencia (Cf. Duch, L., 1993b: “Protestantismo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-:

El maestro Juan Taulero (c. 1300-1361, considerado el fundador de la mística alemana) expone que son tres las etapas del camino espiritual, *desde Dios hasta Dios en compañía de Dios*: primero el júbilo -la dulzura, el plano afectivo egosintónico de la fe-, luego la aflicción -el trabajo de la *noche oscura*-¹⁵ y finalmente lo que él llama el tránsito -la salida de las tinieblas y la recuperación de las certezas de Dios-. *Noche de la fe* es como los místicos cristianos llaman a esa etapa de prueba y purificación, de transformación subjetiva y espiritual, que conduce paulatinamente a una nueva experiencia de Dios e interroga al sujeto qué divinidad está persiguiendo el alma.¹⁶ El desenlace final descansa en la aceptación confiada del Padre, y en la significación subjetiva de no perderlo a pesar de haber sufrido la soledad y el desarraigo de la noche. Para Taulero Dios concederá finalmente la gracia del tránsito, cuando él lo estime conveniente, lo que se traducirá en una plena alegría y paz en el alma.¹⁷

En relación a Dios, la *noche oscura* significa su total ausencia de conocimiento, sentimiento y representación, lo que se traduce existencialmente en un estado anímico de gran infelicidad humana. Los sentimientos del alma son contradictorios al proceso de búsqueda espiritual, y por eso son pruebas de las virtudes del cristiano: sentimientos de ausencia de Dios, de culpa, de abandono por su parte...; percepción de extrema indigencia, miseria y desolación. Mas para san Juan de la Cruz la *noche oscura* es tal sólo desde el lado de las vivencias del hombre, porque es toda gracia viniendo de Dios. La luz del Padre entraña oscuridad para las facultades de los hijos.¹⁸

Conceptos fundamentales del cristianismo. Madrid: Trotta, pp. 1087-1088).

¹⁵ La cual priva al alma del gozo anterior, crea mucha angustia y desorientación por la ausencia aparente de Dios, menoscaba la confianza en él; hay también pérdida del sentido e importancia del Yo, porque se multiplican las dudas e ilusiones que implican una fe desnuda que no renuncia a Dios, pero que tampoco lo siente cerca (Cf. Stolina, R., 2011, o.c., pp. 37-39).

¹⁶ Qué imagen de Dios está buscando el fiel con su oración y reflexión personal: si el *consuelo de Dios* o el “dios del consuelo” (Cf. Domínguez Morano, C., 1992: *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, pp. 102-103).

¹⁷ De igual manera, en san Juan la Cruz (1542-1591) los padecimientos de la *noche oscura* son voluntad de Dios, obras de amor gratuito para que el alma no busque conocimiento, consuelo o bienestar junto a Dios, sino que encuentre a Dios mismo; en caso contrario el hombre se equivocará y estará adorando a un ídolo, que es la imagen de él mismo y de los gozos pecaminosos del mundo (Cf. Kaufmann, C., 1993, o.c., pp. 822-824).

¹⁸ Cf. Stolina, R., 2011, o.c., pp. 40-42. Lutero, Taulero y san Juan de la Cruz, en épocas y contextos distintos, y con distintas doctrinas teológicas y espirituales, convergen en lo esencial de la mística: la secreta cercanía de Dios durante los padecimientos de la *noche oscura* de la fe, que revela la presencia de Dios bajo la apariencia del contrario -la *kenosis*-.

5.2.-La compleja distinción entre noche oscura y depresión (melancolía).

Sin embargo, la *noche oscura* parece muchas veces prima hermana de la melancolía -o de su etiqueta más coetánea: la *depresión mayor*-, y es que las relaciones entre ellas son ambiguas y difusas. La segunda es trasunto de la clínica psiquiátrica y psicológica, de los humores orgánicos y los afectos empíricos, las verbalizaciones depresivas y los síntomas observables por parte de un evaluador externo, generalmente poco amigo de especulaciones metafísicas.

Frente a ella, la primera se rinde al ámbito de la espiritualidad, de la búsqueda de una unidad del Yo con Dios. Se trata de un proceso subjetivo constituido como un camino o viaje¹⁹ donde el destino es el encuentro con la divinidad, pero que se realiza *a ciegas*: el intelecto humano va a estar privado de una comprensión adecuada del Creador, y será la persona entera la que se sumirá *en oscuridad* en el transcurso de este proceso, en el cual todas sus “potencias”²⁰ se van a ver afectadas: a Dios se le experimentará en la oscuridad de la fe -en lugar del intelecto-, de la esperanza -vaciada la memoria- y del amor -vaciado el afecto y la voluntad-.

Dos van a ser las etapas de esta *noche oscura*: la primera el vaciamiento del sentido (mudar del *yo* exterior y sensorial al *yo* interior espiritual); la segunda el vaciamiento del espíritu para llegar enteramente a Dios (purgar del espíritu todo lo que no es divino).²¹ El paso de la primera a la segunda etapa vendrá dado por la *sequedad*, por la inapetencia de los sentidos al mundo, la incapacidad del discurso de la oración, mientras permanece incólume el deseo de Dios. El místico se acercará al conocimiento de Dios más por lo que *no* es (purgando sensaciones, imágenes y voluntades) que por lo que sí.²²

Mas en este viaje el sujeto no va a obtener satisfacciones sino sufrimientos, purgaciones, dolores, *dardos*... que ciertamente recuerdan la clínica de la melancolía, pero también se separan de ella. Hay un gozo y un éxtasis misteriosos, que superan la

¹⁹ Se puede afirmar que es una *metanoia* o proceso de cambio y conversión del *self*, de acuerdo al registro simbólico del deseo y no al imaginario.

²⁰ Las “facultades” del ser humano en el lenguaje medieval y renacentista, que clásicamente son tres: memoria, voluntad y entendimiento (Cf. Jackson, S.W., 1989, o.c., p. 29).

²¹ Cf. Bartra, R., 2001, o.c., pp. 78-80.

²² Dios desposee al alma de los sentidos, primero, y de las falsas imágenes de Dios y del alma misma, después, para permitir la unión. Lo cual lleva el tiempo necesario de aflicción, humillaciones y ablandamientos.

supuesta clave masoquista del proceso. El creyente se topa con la ininteligibilidad de Dios: *no es algo que se disfruta, sino que se goza*. No obstante, incluso después de habida la unión seguirá existiendo aflicción en el alma, incompreensión y oscuridad; no será una paz y una satisfacción permanente hasta el día de la resurrección definitiva en Dios.²³

Los místicos tienen un modo contemplativo de rezar, no sensible o discursivo, y eso sólo puede exteriorizarse cabalmente en la poesía, o en la prosa alegórica. Las imágenes de Dios, los pensamientos, ideas y sentimientos acerca de él, no son Dios mismo, y también deben ser purgados. Habrá alternancia de fases y emociones gozosas y dolorosas, en el errático deambular entre la bondad de Dios y la miseria humana. El creyente temerá no ser digno para Dios, no tener suficiente fe ni pureza, ser juzgado severamente por él y caer en el abandono; le recorrerá un pánico a perderle a la par que una infinita gratitud de tenerle al lado, claro cuando está presente y más *oscuro* cuando lo sienta ausente, callado. La transformación del místico es honda, y profundiza en el ser más allá de la melancolía y de la obsesividad: hay un esfuerzo por desquitarse de la naturaleza fallida, pecadora, para agarrarse por completo a la trascendencia de Dios.²⁴

Es compleja por tanto la distinción entre *noche oscura* y depresión, entre la mística y la melancolía: fenómenos ambos ambiguos, múltiples, subjetivos; a veces la diferencia no radicarán en el análisis u observación de la clínica, sino más en la interpretación de la experiencia y los referentes que se puedan establecer a un nivel más holista. En ambas encontramos estas semejanzas *clínicas*: tristeza, sentimientos de ineficacia, carencia de significados, anhedonia, apatía, abulia, vacío, culpa, voluntad subjetiva bloqueada; también experiencias de pérdida personal, procesos de duelo, asociaciones con Dios o con el alma.

Y también estas diferencias: ante todo la melancolía es un estancamiento depresivo morboso, su tristeza es emoción *autodestructiva* y desfalleciente, pues puede llegar al suicidio, lo cual nunca ocurrirá en la *noche oscura*, ya que el sujeto espiritual mantiene siempre el deseo de Dios, fundado en una fe viva mediada por el campo

²³ Cf. Culligan, K. (2011): "Del trato con la oscuridad en la orientación espiritual", en Bäumer, R. & Plattig, M. –comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, o.c., pp. 86-88.

²⁴ *Ibid*, pp. 89-91.

simbólico; el místico busca la trascendencia de una manera libre, por vía de la gracia y no del pecado narcisista, y esta búsqueda le fortalece en un proceso de cambio y crecimiento personal. La culpabilidad aquí significa insuficiencia ante la mirada divina, una profundidad en el alma, siempre con el deseo de penetrar en la propia deficiencia para transformarla en pureza, en mayor humildad y abnegación cristiana.²⁵

La fe no es antidepresiva por sí misma, aunque ayuda a aliviar la tristeza y a situarla en un plano menos narcisista. En la depresión puede ayudar la oración; en la *noche oscura* el problema es la insatisfacción de la oración en las personas que ya están entrenadas en el camino espiritual y la reflexión existencial. Además no es algo que se percibe en el momento, de manera subjetiva o vicaria, sino que suele asimilarse *a posteriori* de haber ocurrido, después de haber sufrido larga y profunda angustia en su transcurso.²⁶

Asímismo, la *noche de la fe* difiere *fenomenológica y clínicamente* de la melancolía: no se manifiesta en somatizaciones, ni en afecciones del apetito o el sueño; no suele afectar a la vida cotidiana del sujeto, ni se exterioriza en las relaciones. La *noche oscura* mantiene el deseo -de Dios, no de otros objetos-, y lo sublima, mientras que la melancolía lo marchita hasta la extinción. Las depresiones clínicas son accidentes de la vida normal, una psicopatología no útil para el espíritu porque no forma parte necesariamente del crecimiento personal, al contrario que la *noche oscura* para el creyente.²⁷ Así pues, una tiene “polaridad santógena” y la otra es “patógena”, aunque ambas supongan sufrimiento vivencial y dolor al sujeto.²⁸

²⁵ Los deseos de muerte en la noche oscura son para estar con Dios, *nunca* para matarse en verdad (Cf. Bäumer, R. & Plattig, M., 2011b: “Noche oscura y depresión. Visión general”, en Bäumer, R. & Plattig, M. -comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, o.c., pp. 143-145). La tristeza, común a ambos fenómenos, se vive de una forma por consiguiente opuesta: en una acerca la muerte y la miseria de la finitud, con regodeo incluido; en la otra repele de ella para caminar hacia Dios y hacer su voluntad, principio nuclear de la felicidad cristiana.

²⁶ Cf. Vilanova, E. (1993a): “Fe”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 506-507. Desde luego no cualquier crisis de fe es *noche oscura*, ni menos la que sufren los pacientes mentales.

²⁷ Cf. Bäumer, R. & Plattig, M., 2011b, o.c., pp. 147-149.

²⁸ Santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz distinguirán muy claramente una de la otra: la *melancolía* es inútil, perniciosa, pecadora, frente a la *noche oscura* que busca a Dios entre tanta miseria, tristeza y pecado sensible humano (Cf. Bartra, R., 2001, o.c., pp. 75-76). Así lo había predicho san Pablo: “la tristeza que es según Dios causa penitencia saludable e irrevocable, mientras la tristeza del mundo engendra la muerte” (2Co 7,10).

5.3.-La mística castellana del Dieciséis: aproximación, contexto, significado.

Para comprender la mística castellana en gran medida hay que partir de su momento histórico tan especial: el siglo XVI, que marca el final de las “certezas” medievales de la *universitas christiana* y discurre entre convulsiones de gran calado, por el estallido revolucionario de la Reforma Protestante, la gran incertidumbre histórica y social que esto significa para los contemporáneos, sumado a las maniobras políticas y eclesiásticas que se suceden para asegurar un control lo más eficaz posible de las consecuencias en las respectivas retaguardias de los países católicos más tradicionales, como España.²⁹ En este contexto, la mística renacentista se convertirá en un nuevo lenguaje de la relación del creyente con Dios, más allá de la espiritualidad singular que sería la experiencia fenomenológica.³⁰ La mística desafiará a la Inquisición, que es decir al mismo Estado; actuará en cierto modo como una herejía frente al poder, más allá de su contenido doctrinario: será una comunicación directa de la conciencia con *lo sagrado*, donde quien habla como Yo es el Otro Absoluto: Dios.³¹

Dice Michel de Certeau que el Cristianismo se fundó sobre la pérdida de un cuerpo,³² y que esta dimensión estructural en la mística se desplaza a *inventar* el cuerpo místico, a vivir la *encarnación* de una forma alternativa al discurso dominante e institucional. La vida contemplativa, renovada en su radicalidad y abnegación, es lo que ofrece la Reforma del Carmelo a la Iglesia desgarrada de su tiempo: reconstruir otra vez, de forma sublime y gozosa, el Cuerpo de Cristo que faltaba, que se había vuelto a perder entre tanta relajación, incertidumbre y crisis espiritual.³³

²⁹ La fractura sobrevenida en la Iglesia católica, mucho más terrible que cualquiera de los cismas medievales anteriores, y el surgimiento de experiencias individuales y colectivas divergentes, subjetivas, en torno a la fe y la doctrina cristiana, acarrearán todo un contexto de *pérdidas* en los contextos sociales y culturales, de deseos insatisfechos y frustrados, de escapatorias ideológicas y simbólicas de cada cual que ocupan preferentemente el terreno de lo espiritual, más aún, de lo místico (Cf. Padvalskis, C., 2010: Tesis doctoral. *Una lectura psicoanalítica de las “Meditaciones sobre los Cantares” de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Universidad Complutense, pp. 65-66).

³⁰ Cf. Certeau, M. (1993): *La fábula mística. Siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 27-34.

³¹ Cf. Padvalskis, C., 2010, o.c., p. 79.

³² Cf. Certeau, M., 1993, o.c., p. 99.

³³ Cf. Padvalskis, C., 2010, o.c., pp. 172-175. En esta mística que emerge entre la Edad Media y la Moderna la fe se estructura como un lenguaje con el Otro, una Palabra alterna y dialógica que es la opuesta al narcisismo humano, a los deseos del niño egocéntrico. Los místicos vivirán en primera persona la misma experiencia que los Apóstoles, pues como ellos serán testigos directos de Cristo resucitado. El contacto con Jesús es personal, íntimo: la comunión mística, el desposorio espiritual que se vive como auténtico matrimonio.

Santa Teresa de Jesús vivirá en su alma la *transverberación*: su corazón traspasado por un dardo, el *grandísimo dolor* espiritual – sólo una pequeña parte corporal- y suavidad a la par, donde el alma queda abrasada y a la vez curada. La muerte y el dolor darán paradójicamente vida plena, sanación, liberación; habrá un gozo especial en lo complejo, en el sufrimiento y lo sublime, mucho más allá de lo erótico. Las piezas doloridas del cuerpo -llagas, visiones, conversiones- deben entenderse como símbolos del lenguaje místico, de algo totalmente inefable que se pone en palabras.³⁴

El amor místico siempre va a ser femenino, pasivo, porque el alma es *esposa* del Amado. Hay una fusión amorosa que lleva en sí la diferencia, la cualidad diferente de cada parte que se aporta a la comunión, y por tanto hay una alteridad y una posibilidad de reflexión, meditación y expresión que aleja los términos de una fusión psicótica al uso.³⁵ En santa Teresa de Jesús se observa este cambio en los *entendimientos*, cuando “ya no puede dudar” y sabe que es Dios quien habita más allá de ella: pasa de la oración activa a la pasiva -la contemplativa- y ya todo es gracia para ella, que no depende ni de su voluntad ni de su deseo: emerge la experiencia mística y *la Santa* sabe que Dios es quien decide.³⁶

No obstante, Teresa avisa de que el alma debe estar permanentemente en guerra con el diablo, y que la quietud es engañosa, pues no se puede estar en paz habiendo cometido faltas, lo cual significa la necesidad imperiosa de purgarlas. La culpa es saludable y beneficiosa para Dios y para el espíritu fiel, porque avisa de la cercanía del diablo y pone en guardia a las almas celosas.³⁷ Tal como pensaba san Juan de la Cruz, *si*

³⁴ *Ibid*, pp. 161-165. Por estas mismas razones el vocabulario místico estará plagado de términos del amor humano, para expresar la experiencia espiritual singular, la comunicación con el amado Jesucristo. Para Bernaiert se trata de símbolos que superan lo sexual y lo biológico, para exaltar la relación de Dios con el pueblo, el tradicional concepto de la Alianza; ahora, con la particularidad de encarnarse en el alma de una virgen, como lo fue Teresa de Jesús: es una “unión con lo sagrado que tiende a simbolizar toda unión carnal no profanada” (Cf. Bernaiert, L, 1969: “La significación del simbolismo conyugal en la vida mística”, en *Experiencia cristiana y psicología*. Barcelona: Estela, pp. 352-355).

³⁵ Cf. Padvalskis, C., 2010, o.c., p. 101. Existen tres destinos posibles en la búsqueda del placer y la *verdad*: la alienación, el amor y la pasión. El Yo del místico encuentra certezas plenas en aquellos pensamientos e imágenes que le producen placer, pero dentro de la realidad; este Yo se halla encadenado así a tres movimientos unidos indisolublemente: pensar, investir y sufrir (*ibid*, pp. 113-115).

³⁶ Desde entonces le cambiará la vida, y ya no tendrá más necesidad de libros ni de consejos, porque recibirá la Palabra directamente (Cf. Teresa de Jesús, santa, 1986: *Libro de la Vida*, Madrid: Castalia, 26, 6). Para evitar en lo posible las redundancias a su nombre en adelante nos referiremos a ella también con el apelativo cariñoso de *la Santa*, tal como la conocen desde siempre en su tierra de Ávila. Este año de 2015 se cumple el quinto centenario de su nacimiento, y la tesis doctoral quiere rendirle también un homenaje.

³⁷ Cf. Teresa de Jesús, santa (1997): *Meditaciones sobre los cantares*. Madrid: Espiritualidad, 2, 5

el cuerpo engorda, el alma enflaquece,³⁸ y por eso ambos endurecieron con su reforma la regla del Carmelo.³⁹

5.4.-Santa Teresa de Jesús: *la metamorfosis del gusano en mariposilla*.

Primero hay que tener en cuenta que Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1582) no sabía latín, no podía por tanto leer los libros sagrados directamente,⁴⁰ y las monjas como ella sólo los conocían por medio de las lecturas espirituales de autores que comentaban citas sagradas, además de los consejos o explicaciones de sacerdotes y letrados.⁴¹ Además, varias veces esta humilde mujer deja patente su desapego literario, pues manifiesta que escribe por obediencia a los superiores eclesiásticos, que le ordenan que así lo haga.⁴² El estilo de santa Teresa es llano, espontáneo, ese “gracioso desaliño” tan característico entre ideación y expresión escrita; la autora siempre va a decir que aquello que acierte será entera gracia de Dios, pues ella es toda miseria, debilidad, flaqueza... *cual gusano*.⁴³

La figura que elige *la Santa* para ilustrar la relación del alma con Dios es la de un *castillo de cristal*, compuesto de *siete moradas* o recintos sucesivos; en la más interior y sublime es donde habita el Rey o *la Majestad*.⁴⁴ Por consiguiente el alma es

³⁸ *Ibid*, 2, 16.

³⁹ La gran lucha de santa Teresa de Jesús fue por el derecho de las mujeres a orar, a meditar y comunicar lo meditado, poder pensar directamente con Dios, cosa que las monjas tenían prohibido en el siglo XVI y ella fue la primera en reivindicar. Las mujeres podían tener “oración vocal” -en alto, repetitiva- pero no “oración mental” -interior, creativa, dialogante con el Amado- (Cf. Padvalskis, C., 2010, o.c., p. 270).

⁴⁰ La prohibición expresa de traducirlos a lenguas vernáculas fue renovada por el Concilio de Trento, contemporáneo a *la Santa*.

⁴¹ Por ejemplo Fray Luis de León o san Pedro de Alcántara, que fue su consejero y amigo (*ibid*, pp. 272-273). Por estas razones, la que llegará a ser la mística castellana por antonomasia siempre citará de oídas las Escrituras; ello no ha supuesto obstáculo para que santa Teresa de Jesús haya sido proclamada por Pablo VI en 1970 la *primera mujer Doctora de la Iglesia* -junto a santa Catalina de Siena-, por el grado de conocimiento divino y espiritual al que humanamente llegó y supo transmitir a la comunidad cristiana.

⁴² Así ocurre por ejemplo con *Las moradas*, su obra más reconocida, compuestas en apenas seis meses en 1577, escritas de corrido, que no fueron releídas ni reelaboradas (Cf. Teresa de Jesús, santa, 1967: *Las moradas*. Barcelona: Juventud, p. 68). Lo mismo pasa con *Las Meditaciones sobre los Cantares*, que no están ordenadas, simplemente parten de frases del *Cantar de los Cantares de Salomón* que dan pie a la autora para explicar a las hermanas “lo que pasa entre Dios y el alma” y contar la experiencia de oración que las frases y la relación íntima con Dios le suscitan (Cf. Teresa de Jesús, santa, 1997: *Meditaciones sobre los cantares*, Madrid: Espiritualidad, p. 1).

⁴³ Cf. Teresa de Jesús, santa (1967): *Las moradas*, o.c., p. 28. La visión melancólica cristiana es pareja a la que será expuesta luego en san Juan de la Cruz, cuando el ser humano se describe en toda su indignidad, y provee a Dios de toda la grandeza posible: él obra por la divina gracia, y no en atención a los méritos u obras de los hombres, que son insignificantes (*ibid*, pp. 29, 44).

⁴⁴ Tratamiento originalmente dirigido a los emperadores romanos y reservado luego en exclusiva a Dios en la época medieval, que siglos más tarde fue *apropiado* para designar también a los monarcas

muy hermosa, pero aparece rodeada en todo momento de inmundicias y serpientes, de tentaciones diabólicas por fuera, las cuales pueden entrar en las diferentes moradas, aunque no pasar a la última.⁴⁵ Lo primero que la persona debe meditar y realizar es *entrar* en su propia alma -en la primera de las moradas- e ir avanzando paulatinamente al interior. Se trata de una llamada abierta a la subjetividad y la intimidad del alma, la disposición para el conocimiento más profundo y sublime de Dios, en el interior de uno mismo para luego poder llegar al cielo. Y previendo los peligros constantes, las *tentaciones ponzoñosas*⁴⁶ que no nos tentarían si de verdad entendiésemos a Dios y captásemos la luz de su rostro.

Pero el *cristal* del alma se ve oscurecido enormemente por el paño de *pez* que significan las miserias y flaquezas humanas.⁴⁷ Santa Teresa insiste de continuo en la *miseria* del ser humano fuera de Dios: todas las obras humanas buenas vienen de *la Majestad* y son producto de la gracia, no de nuestra voluntad.⁴⁸ Dios llama a la ascesis necesaria para que cada alma transite hasta su presencia, abandone el mundo de las tentaciones y le sea fiel sin exceso de penitencia, falsa humildad o sobrevaloración de los pecados.⁴⁹ Si confiamos y descansamos en Dios no fallaremos, pues él no falla jamás, mas para llegar a estas obras hay que tener fe, y no razón.⁵⁰

Ahora bien: nunca va a haber seguridad en el camino, sino temor y tentación del enemigo.⁵¹ Dios permite a veces poderes al demonio -*que nos muerdan las víboras*- para que el alma se conozca más y sepa luego guardarse del mal, y constatar cuánto ha ofendido a Dios; así él demuestra más su fuerza sobre la debilidad pecadora de los hombres: *de la caída Dios saca bien*.⁵²

europeos –Felipe II, el rey español de la época, se hacía llamar *Alteza*–.

⁴⁵ *Ibid*, p. 30.

⁴⁶ *Ibid*, p. 41.

⁴⁷ *Ibid*, pp. 32-33.

⁴⁸ La perspectiva es coherente con la mediación *descendente* de la teología cristiana analizada en el epígrafe 3 de esta segunda parte de la tesis, con sus correspondientes implicaciones existenciales.

⁴⁹ *Ibid*, p. 39. Este apunte alude a la mediación *ascendente* de la redención cristiana, complementaria y secundaria a la anterior, característica de la teología católica de la época. En los escritos de *la Santa* se puede comprobar cómo ambas perspectivas se articulan de un modo soteriológico ortodoxo y coherente, acorde a los fundamentos de la reconciliación entre Dios y los hombres en virtud de la mediación de Cristo, y su ejemplo personal ilustra con el lenguaje de su tiempo la vivencia existencial de la revelación cristiana.

⁵⁰ *Ibid*, pp. 47, 85. La fe y el amor hay que demostrarlos ante Dios con obras, y en esto consiste la vida humilde del creyente.

⁵¹ *Ibid*, p. 49.

⁵² *Ibid*, p. 135. Nuestro *natural* no puede nada sin Dios, se hunde en el fango. Los gustos del natural son goces, y no ensanchan el corazón, el alma (*ibid*, pp. 62-63). Las cosas sobrenaturales

A partir de las *moradas quintas* el alma sufre una *metamorfosis*, y el anterior gusano se convertirá sorprendentemente en una *mariposilla*. El alma hace virtud de la necesidad, se halla cada vez más dispuesta al Amado, *como cera derretida para sellar*.⁵³ En las *moradas sextas* el alma se desposa con Cristo, y no tiene más deseo que gozar del Esposo.⁵⁴ Las imágenes que emplea la autora son equiparables a las de san Juan de la Cruz:⁵⁵ las angustias, sufrimientos, dolores, la herida de Dios, el *dolor sabroso* que no acaba de abrasar el alma... el *éxtasis*.⁵⁶

No obstante, ella advierte también del *falso éxtasis*, el que no es gozoso sino triste, anorético, *melancólico*: la autora requerirá a la madre superiora de esta hermana que la saque inmediatamente de ese exceso de penitencia y ayuno, y le mande instrucciones de dormir y comer para reponer su salud física, mental y espiritual.⁵⁷

Como también le ocurrirá a san Juan, cuanto más se recibe a Dios, cuanto más se acerca uno a él, más duelen los pecados, y más deseo y sed hay de Dios.⁵⁸ La Santa constata que hay más culpa cuantas más bondades recibe el alma... mas se trata de un *temor de Dios*, no de las penas del infierno: no hay temor a un castigo, sino una *pena* por la tristeza del Esposo, decepcionado por el fallo de la esposa, que no obstante sigue confiando en él.⁵⁹ Porque para entrar en la última morada –la del *matrimonio* místico– habrá que purificarse completamente: Dios no está de continuo, y esto para el alma es

empiezan a sentirse a partir de las *moradas cuartas*, en las que el demonio ya tiene menos poder, aunque sigue habiendo turbación, y la *Majestad* está más cerca. La clave del éxito siempre será el amor a Dios, y nunca el pensamiento o las otras potencias: cuando el alma dice una cosa, y el pensamiento otra, viene la melancolía (*ibid*, p. 65).

⁵³ *Ibid*, pp. 89-92.

⁵⁴ *Ibid*, p. 115. A este respecto también son célebres las frases: “¡Qué gran deleite, padecer en hacer la voluntad de Dios!” (*ibid*, p. 93). “Gocen de este gozo, y a los sentidos lo mismo, sin entender qué es lo que gozan y cómo lo gozan” (*ibid*, p. 140).

⁵⁵ Sin embargo, en estas *moradas* las potencias y sentidos están al servicio del alma, y de ningún modo se trata de la baldía e imaginaria melancolía (*ibid*, pp. 114-116); santa Teresa de Jesús no es tan maniquea respecto al aparato sensible como su compañero de la reforma del Carmelo, y sigue manteniendo un dualismo natural frente al monismo espiritual de éste (véase el apartado siguiente). Ella es más acorde, por tanto, a la sensibilidad cristiana contemporánea de la *encarnación* en Cristo en el cuerpo, analizada en el epígrafe anterior de esta tesis, porque no desprecia la belleza de las potencias humanas una vez sean purgadas del pecado y de toda tentación de idolatría, y el místico participe en comunión con Dios como significante simbólico y no sólo como imagen.

⁵⁶ Lo que protesta claramente santa Teresa es contra las burlas, envidias e incomprensiones que suscita este estado de plenitud espiritual en el exterior del alma, en los confesores por ejemplo: muchos no dejan volar a la *mariposilla* lo que ésta querría (*ibid*, p. 137). Y concluye: “¡Oh, qué buena locura, hermanas, si nos la diese Dios a todas!” (*ibid*, p. 140).

⁵⁷ *Ibid*, p. 79.

⁵⁸ *Ibid*, p. 166.

⁵⁹ *Ibid*, p. 157. La respuesta de la fe es rendirse a la voluntad de Dios, no pedirle gracias sino esperarlas, sin creer en méritos ni deseos de la imaginación, ofreciendo este sufrimiento al Padre. Cuanto más se recibe de Dios, más se le debe, más se tiene que pagar y más se sufre (*ibid*, pp. 160-161).

un tormento existencial; una cruz, en definitiva, irrenunciable para llegar en virtud de la gracia a la resurrección. La sed es abrasadora y Dios atormenta tanto como consuela: el alma parece que desfallece, que sale del cuerpo.⁶⁰

Para santa Teresa la vida significa Cristo, y la muerte ganancia. La *mariposica* murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y vive en ella Cristo.⁶¹ Mas la seguridad del alma depende del continuo temor de Dios y de la gratitud, lo que conlleva una necesidad de penitencia ante el peligro constante de ofender al Señor, de alejarse de él, de quedar sin pagar la gran deuda de su compañía.⁶² La autora termina su confesión recordando que Cristo “nos mostró amor con espantables obras y tormentos”,⁶³ y que nunca debemos olvidar al Crucificado:

“Ofrezcamos al Señor el sacrificio que pudiéramos, que Su Majestad lo juntará con el que hizo en la cruz por nosotros al Padre, para que tenga el valor que nuestra voluntad hubiere merecido, aunque sean pequeñas las obras”.⁶⁴

5.5.-San Juan de la Cruz: *lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del espíritu, espíritu.*

San Juan de la Cruz -en el siglo Juan de Yepes Álvarez, 1542-1591-, proclamado *Doctor Místico* de la Iglesia, puede que sea el poeta más sublime de la literatura española, y seguramente el más misterioso.⁶⁵ Su obra, como la de todos los místicos, es retrospectiva: el alma que ha alcanzado la unión con Dios da cuenta de ella, de tal estado de plenitud, y relata su “camino estrecho de la vida eterna” para aprendizaje de otras almas.⁶⁶ El alma sensible *muere* a sí misma y al mundo para poder contemplar a Dios, y lo hace a través de una *noche oscura* en cuyo transcurso y profundización se van

⁶⁰ Íbid, p. 170. El alma se siente toda espíritu, el deleite es grandísimo; la metáfora del *éxtasis* inefable son dos luces que se juntan, o dos ceras derramadas (*ibid*, pp. 178-181).

⁶¹ Íbid, p. 184.

⁶² Íbid, pp. 182, 190.

⁶³ Íbid, p. 192.

⁶⁴ Íbid, p. 196.

⁶⁵ Su poesía no tiene reminiscencias occidentales, sino más bien orientales, árabes y judías (Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b: “Noche Oscura”, en *Obra completa*, vol.1. Madrid: Alianza Editorial, prólogo, p. 11). Su biografía es enigmática y singular: era un personaje solitario, virtuoso, austero, despreciado -*ergo* de aspecto melancólico-, muy distinto de la entrañable y simpática santa Teresa. Quemó parte de su obra para escapar de los compañeros *calzados*, opuestos furibundos a la Reforma del Carmelo, quienes lo apresaron y torturaron con saña. En los últimos años de su vida pasó insufribles dolores y agonía, que recibía como don de Dios, no rehuendo ninguno (*ibid*, pp. 16-25).

⁶⁶ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., p. 440.

a suceder los tres tipos o estadios de la observancia mística: primero los meditadores o principiantes, más adelante los contemplativos o aprovechantes, finalmente los perfectos que se sienten unidos a Dios.⁶⁷

La identificación plena con la pasión de Jesús es el motivo existencial de la vida de santidad, que el autor incorpora a su nombre de bautismo: “el que no busca la cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo”.⁶⁸ Así, todo pasa por la mortificación constante del amor natural, en la continua abnegación de quien es enemigo de sí, porque “el más puro padecer trae y acarrea el más puro entender”.⁶⁹ No va a haber consuelo posible en el mundo ni en la carne: “el alma del perfecto se goza en lo que se pena la imperfecta”.⁷⁰ Sin embargo, siempre hacen falta maestros, porque el alma sola es como *brasa* aislada que se consume y se apaga;⁷¹ lo cual no significa que quien busque a Dios pueda distraerse con el prójimo del convento: continuamente ha de escoger lo desabrido, lo doloroso, lo áspero; la cruz y la angustia: “mejor es sufrir por Dios que hacer milagros”.⁷²

Para distinguir lo que es divino de lo diabólico -como la melancolía y la tristeza inactiva-, san Juan apela a la conciencia: si algo remuerde, no es espiritual, sino sensible y del demonio; cuanto más crece lo sensible en el sujeto, más decrece Dios, y al contrario. En este místico el *dualismo* ascético es radical, un juego de suma cero: “lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del espíritu, espíritu”.⁷³

“Porque el alma, después del primer pecado original, verdaderamente está como cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y apetitos naturales, del cerco y sujeción de los cuales tiene ella por *dichosa*

⁶⁷ *Ibid*, p. 462. No puede haber contradicción en el alma contemplativa, de modo que cohabite en ella Dios con cualquiera de sus enemigos (mundo, demonio y carne, en terminología clásica, hoy reemplazada por la *idolatría* que remarca tanto la Nueva Teología). Por eso la purgación es muy profunda y dolorosa, a veces interrumpida por agotamiento y luego retomada con más intensidad (Cf. Juan de la Cruz, san, 1991c: “Llama de amor viva”, en *Obra Completa*, vol. 2. Madrid: Alianza Editorial, pp. 260-263).

⁶⁸ Juan de la Cruz, san (1991d): “Escritos breves”, en *Obra Completa*, vol. 2. Madrid: Alianza Editorial, p. 379.

⁶⁹ *Ibid*, p. 385.

⁷⁰ *Ibid*, p. 375.

⁷¹ *Ibid*, p. 370.

⁷² *Ibid*, p. 384. El contemplativo no puede pecar nunca, y por cada falta ha de hacer penitencia; mas nunca perder el ánimo, siempre dando a los otros más contento que a sí mismo (*ibid*, pp. 366-367). La melancolía, por consiguiente, ha de estar excluida del convento.

⁷³ Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., pp. 453-454; parafrasea la respuesta de Jesús a Nicodemo que recoge el evangelista san Juan (Jn 3,6).

*ventura haber salido sin ser notada, esto es, sin ser de ninguno de ellos impedida ni comprendida”.*⁷⁴

El pecado es como un infantilismo de la fe, o una regresión: el niño adora a dioses propios, o a sí mismo, y no adora a Dios como éste quiere. En esto consiste la miseria humana para el autor: sólo buscar a Dios para lo agradable, lo placentero, lo cómodo y fácil. Ésa es la *acedia*: preferir lo sensible a lo espiritual. El creyente cree que si no *saca* algún gusto o sentimiento de la oración al Padre, Dios Omnipotente no le ha hecho nada o directamente ni le ha escuchado. Pero Dios no es alguien accesible ni sensible, sino totalmente invisible por la gracia de su voluntad.⁷⁵ Todas esas *niñerías* tienen que ser purgadas por medio de la *noche oscura*, como única vía efectiva para llegar al Padre.

En el camino de la fe la persona ha de ir en los brazos de Dios, sujeto a su regazo; no a pie, como si ya se creyese mayor o emancipada de él.⁷⁶ Va a haber dos fases en la purgación, como si fueran *dos noches sucesivas*: la primera la purgación del sentido, la noche sosegada, con los apetitos y sentidos dormidos; la segunda es la espiritual, el momento central de mayor oscuridad.⁷⁷ El alma se desnuda del apetito de los objetos, de la actitud sensitiva inferior, para luego despojarse también de toda potencia y facultad. Cuando la noche termina, y la aurora raya el alba, es cuando Dios se revela en toda su luz. La máxima creyente es, por consiguiente, *amar sin entender nada*;⁷⁸ el autor reitera que Dios infunde sentido al alma secretamente, amorosamente, despacio, sin saber nosotros cómo ni por qué: *aunque duermo yo, mi corazón vela*.⁷⁹

⁷⁴ Juan de la Cruz, san (1991a): “Subida del Monte Carmelo”, en *Obra Completa*, vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, p. 172 (cursiva original). La doctrina del autor proyecta ciertamente un *maniqueísmo*: el alma es caverna del cuerpo pecador, el cual ha de ser descartado en la justificación y la búsqueda de la fusión con Dios. Se trata una lectura ascética espiritualista, barroca, comprensible en el contexto histórico y psicobiográfico del protagonista, pero que recibiría -como se ha expuesto en el epígrafe anterior de la tesis- duras críticas de la *Nueva Teología*, cuando el penitente aspira a la salvación individual del alma alejándose de la *encarnación* en los hermanos, a los que no obstante sí presta la ayuda del propio testimonio y la proclamación de la experiencia mística al pueblo de Dios, con algunos signos proféticos (belleza de Dios, purgación de los pecados, esperanza en la *noche oscura*, etc.). Siempre quedará a criterio subjetivo del seguidor de Jesús el punto de equilibrio adecuado entre mística y profética, contemplación y acción pastoral.

⁷⁵ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., pp. 457-458.

⁷⁶ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991a, o.c., p. 121.

⁷⁷ *Ibid*, pp. 127-129. La clave para no dejarse engañar por tentaciones es que *Dios llama en el desierto* (Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., p. 466).

⁷⁸ *Ibid*, pp. 322-323.

⁷⁹ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991a, o.c., p. 228. El contemplativo tiene que *fiarse* completamente de esta relación misteriosa con el Padre, de la espera, del mismo sufrimiento que supone la purgación, y no de la razón, el discurso o el entendimiento sensible. *Hay que renunciar al modo natural para recibir el sobrenatural*, y éste sólo se recibe de manera pasiva, no activa; no buscando, sino dejando hacer en todo a

Jesús vino a enseñarnos el menosprecio de todas estas cosas sensibles y apetitosas, para poder recibir el precio del espíritu de Dios en sí. La mística es el nuevo entendimiento en Dios, el nuevo amor: el hombre se glorifica unido a la divinidad, y la virtud se perfecciona en la flaqueza.⁸⁰ La bendición espiritual consiste en desprenderse de todo y gozar de la esperanza de no poseer nada, porque cuanto menos se posee más se espera, y cuanto más se posee y más se tiene, menos se puede esperar.⁸¹ La verdad la muestra Dios a los *destetados* en la fe, a los maduros, a los que pueden soportarla.⁸²

Así parece que el alma se encuentra como en una escalera, porque sube y baja a la vez, se humilla y se ensalza por la gracia divina, hay cambios imprevisibles en el transcurso de esta *noche oscura*. Al final, adquiridos los hábitos perfectos, el alma deja de bajar y subir y se queda quieta en Dios, que está al final de la escala;⁸³ consigue así unirse espiritualmente a la divinidad antes de la muerte. Su entendimiento, memoria y voluntad son las de Dios, y aunque la sustancia no es la misma, sí *participa* en él.⁸⁴ Lo que antes era *desposorio*, porque Dios se daba por gracia al alma, al conseguir la comunión mística con él se convierte en auténtico *matrimonio*... pero cuidado: la unión mística imperfecta se puede perder, y el desposorio con Dios deshacerse si el alma no se mantiene purgada.⁸⁵

Dios (Cf. Juan de la Cruz, san, 1991c, o.c., pp. 313-314). La *mediación descendente* de la gracia aparece como absoluta.

⁸⁰ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991a, o.c., p. 166. Así, *las cosas de Dios para el hombre natural son locura*. La meta mística es conocer las criaturas por Dios, y no por las criaturas a Dios; para el autor hay saber los efectos por su causa, y no la causa por los efectos (Juan de la Cruz, san, 1991c, o.c., p. 344).

⁸¹ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991a, o.c., pp. 355-356. Dios debe ser servido sólo por ser él quien es, no interponiendo otros fines humanos; por eso los obsesivos, los cómodos y los caprichosos en la oración no alcanzarán a Dios (*ibid*, p. 428). San Juan cita el Eclesiastés 7,4: “El corazón del sabio está en la casa del duelo; el corazón del necio, en la casa de la alegría”; la alegría ciega el corazón y no deja considerar ni ponderar las cosas, mientras que la tristeza y *el duelo* hacen abrir los ojos y mirar el provecho o el daño de ellas.

⁸² Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., pp. 478-479. Donde no reina el apetito y la concupiscencia, no habrá perturbación, y allí se hallará la paz y el consuelo de Dios. El tiempo de la purgación -y su intensidad- dependen de la voluntad de Dios y de lo que haya que purgar (*ibid*, p. 487).

⁸³ *Ibid*, p. 551. Para el autor son diez los escalones o grados de amor y de unión con Dios: enfermar el alma por el bien → buscar sin cesar → obrar para no faltar → sufrir sin fatigarse → apetecer y codiciar a Dios impacientemente → correr ligeramente a Dios → atreverse a Dios con vehemencia, ya se está cerca de él → asir y apretar a Dios sin soltar → arder el alma con suavidad, grado de los perfectos → asimilarse el alma totalmente a Dios, fuera del cuerpo, y tras la muerte corporal el alma ya no entrará en el purgatorio (*ibid*, pp. 553-559).

⁸⁴ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991c, o.c., p. 293.

⁸⁵ *Ibid*, pp. 308-310. El alma además tiene tres ropajes: el blanco de la fe, el verde de la esperanza y el rojo de la caridad; la fe defiende ante el demonio, la esperanza ante el mundo y la caridad ante la carne de la sensualidad (Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., pp. 562-563). Fiel a la doctrina católica tridentina, avisa san Juan de que sin caridad ninguna virtud es graciosa ante Dios.

Caminar en oscura y pura fe, no hay otro camino seguro. Avisa san Juan de que cerca de Dios todo es oscuridad y nubes: el creyente siente a Dios lejos, que no le merece, y de hecho sufre y se quiere morir;⁸⁶ Dios está realmente a su lado, pero en silencio, callado, en *kenosis*. El pecado sigue tentando en la parte inferior, la sensible, aturde para acechar la espiritual.⁸⁷ Por eso se ha de desconfiar siempre de los sentidos, aunque alaben a Dios o parezcan provenir de él: a Dios se le sirve *renunciando* a los sentidos y a las imágenes que *él mismo* envía, porque el conocimiento profundo de Dios consolará de otro modo. Éste es el sentido de la frase del Resucitado a María Magdalena: suéltame, *no me toques*.⁸⁸

Dios glorifica según la capacidad y fuerza del alma, da entendimiento y comunica como él quiere. A mayor amor de Dios, habrá más dolor y purgación -que significa más *cruz*-, porque habrá más prueba y confianza en el alma. La voluntad humana siente la miseria, pero no la luz, la cual sólo se recibe por la fe;⁸⁹ y la misma alma tiene deseo de ser purgada, para recibir el desposorio del Espíritu. La satisfacción y la insatisfacción conviven, por el deseo del Amado; el Amado se posee y se sigue deseando.⁹⁰

El fiel contemplativo *sufre así culpa por tener paz*, porque se acerca cada vez más a Dios y las impurezas le pesan y penan más que nunca. Dios es como el fuego, que quema el madero en que se ha convertido el alma; a mayor número de imperfecciones habrá más quema.⁹¹ Éste es el Espíritu Santo para el místico: *la llama y el cauterio de*

⁸⁶ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., pp. 497-498.

⁸⁷ San Juan dice que el demonio tiene derecho a tentar para así poner pruebas y dar méritos a las almas, que salgan victoriosas y fuertes de la tentación, y sean premiadas por el Padre como lo fue Job (*ibid*, pp. 568-570). Por eso Dios permite engaños y representaciones falsas al demonio, para hacer posible las purgaciones y el esfuerzo del alma en llegar a él (la *vía ascendente* de la mediación, también así presente en el autor).

⁸⁸ *Noli me tangere* en la Vulgata latina (Jn 20,17); esto es: cree con la fe, con el espíritu desnudo, no con el sentido (Cf. Juan de la Cruz, san, 1991a, pp. 208-212). El *Doctor Místico* piensa que el Padre se decepciona cuando los hijos contemplativos no purgan lo suficiente, o siguen en contacto con el mundo y con personas imperfectas, y entonces les manda más tentaciones y desgracias (*ibid*, p. 163).

⁸⁹ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991c, o.c., pp. 264-266.

⁹⁰ *Ibid*, p. 308. Las tribulaciones son necesarias y previas a este goce. La razón de la purificación es la fortaleza del espíritu, el cual ha de probarse fuerte para recibir la gracia de la unión con Dios. El alma será purgada antes o después de la muerte, y por eso el autor recomienda aceptar toda la mortificación y todas las cruces que vengan, sin rehuir ninguna: *Dios quiere, pero pocas almas están dispuestas a sufrir* (*ibid*, pp. 286-288).

⁹¹ *Ibid*, pp. 251-253. El Padre es primero pasivo, purgante, para luego ser consolador, activo, curador de las heridas; purga pero también inflama, anima, estimula, y todo con amor, no con fuego como en el purgatorio.

Dios. El Espíritu elige cómo cauterizar, con qué daño y gozo; lo hará siempre con luz y suavidad, y siempre dejará llaga.⁹²

El alma va entonces a oscuras, pero segura: Dios es como la luz, que no se ve pero alumbra los objetos, la senda que hay que seguir.⁹³ Así pues, no hay *ley* divina u obra humana a la que agarrarse, ni mandato o mediación humana que pueda interponerse en la *experiencia* mística, sino directamente el Espíritu inefable, dueño absoluto del nuevo templo en que la conciencia purgada se ha convertido.⁹⁴ A la sustancia del alma no llegan el sentido ni el pecado, sino sólo Dios.⁹⁵

“Sólo Dios” es de hecho el lema de san Juan de la Cruz, la meta de la vida mística cristiana.⁹⁶

⁹² *Ibid*, pp. 274-276. La lección existencial es que *el amor verdadero llaga y cura a la vez*.

⁹³ Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., p. 511. La metáfora es la misma que utiliza Francisco en su encíclica *Lumen Fidei*, n. 57 (véase el epígrafe siguiente).

⁹⁴ Tal subjetividad *mística* es la que provocó celos en la Inquisición de la época, por no someterse la conciencia expresamente a dictados doctrinales de la autoridad religiosa. A este respecto, la justificación por la fe, mediante la gracia, y no por las obras o méritos de ninguna ley –aspecto central de la teología cristiana patristica y contemporánea, expuesta en los epígrafes anteriores–, es proclamada una y otra vez por el testimonio de san Juan de la Cruz, como medio de conversión y liberación del pecado y apertura del alma a los dones de Dios, aunque luego omita la dimensión fraterna, comunitaria y *encarnada* de la fe y la salvación cristianas.

⁹⁵ El *dualismo* del cuerpo y el alma se ha convertido finalmente en un profundo *monismo* espiritual: el místico, desposado con Dios, se siente perfecto y vuelto a la inocencia perdida de Adán. El manto nuevo no se puede poner encima del viejo, sino que primero hay que quitar y aniquilar éste, para poder vestirse de la gracia (Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., p. 574).

⁹⁶ Lema que también hace suyo la principal figura de la mística del siglo XX en España: san Rafael Arnáiz (1911-1938, canonizado en 2009), monje trapense de la Abadía de San Isidro de Dueñas (Palencia). Su espiritualidad bebe de las mismas fuentes que los santos reformadores del Carmelo, busca el *rostro de Dios* y lo encuentra en desnudo en la pasión, en el sufrimiento, en el desprendimiento de la cruz. Véase alguno de sus apuntes:

“Mi vocación es sufrir, sufrir en silencio por el mundo entero; inmolarme junto a Jesús por los pecados de mis hermanos, los sacerdotes, los misioneros; por las necesidades de la Iglesia, por los pecados del mundo, las necesidades de mi familia...” (cita recogida por Martín Fernández-Gallardo, A.M., 2002: *El deseo de Dios y la Ciencia de la Cruz. Aproximación a la experiencia religiosa del Hermano Rafael*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, pp. 110-112).

“Para entender la Cruz hay que amarla, y para amarla hay que sufrir; mas no sólo sufrir, sino amar el sufrimiento... y en esto, ¡qué pocos, Señor, te siguen al Calvario!” ¿Cómo aprender la cruz, sino a los pies de la cruz? Es tan difícil explicar por qué se ama el sufrimiento... no es al sufrimiento tal como éste es en sí, sino tal como es en Cristo, y el que ama a Cristo, ama a su Cruz” (*ibid*, p. 360).

“Si el mundo supiera cuánto se aprende a los pies de la Cruz... Si el mundo supiera que toda la Teología, que toda la Mística y la Ascética, que toda la Filosofía escrita en mil años no sirve para nada, si no se medita y se estudia a los pies de la Cruz de Cristo (...) A sus pies, y sin ruido de palabras, se llega a ver el Amor infinito clavado en un madero... A sus pies se aprende a amar a Cristo, a despreciar el mundo y a conocerse uno a sí mismo” (cita recogida por la Conferencia Episcopal Española, 2009: Carta Pastoral a los Jóvenes: *Buscad el rostro de Dios*, pp. 22-23).

5.6.-Epílogo: Job, referente de la melancolía judeo-cristiana por excelencia.

En el ejemplo de Job se han inspirado y meditado los místicos y ascetas de todos los tiempos, y hoy día también puede servir –a creyentes y no creyentes- de lección magistral acerca del misterio del sufrimiento humano y la *kenosis* de Dios.⁹⁷ El libro de la Biblia que lleva su nombre es realmente un extenso poema, uno de los mejores poemas literarios escritos en la Antigüedad, dividido en tres partes: prólogo (1-2), diálogo (3-42,6) y epílogo (42,7-17).

1.-El prólogo presenta los personajes y contiene el núcleo de la acción. Job, hombre de moral intachable, vive una vida feliz.⁹⁸ En la corte celestial, ante el trono de Dios y mezclado entre los ángeles, se presenta Satanás y plantea el problema: pone en duda que la virtud de Job sea sincera y desinteresada, y exige una prueba. Yavé accede y permite que Job sea tentado por la desgracia. Una serie de calamidades, con gravedad creciente, hiere a Job, privándolo de *todos* sus bienes y de *todos* sus hijos. En vista de que permanece fiel, una segunda prueba le ataca en su persona, dejándolo maltrecho y desfigurado.⁹⁹ Resignado, acepta de la mano de Dios el mal, como primero había aceptado el bien.¹⁰⁰ El tentador ha sido, pues, derrotado.

Mientras tanto, tres viejos amigos de Job, enterados de su desgracia, se deciden a venir a consolarlo. Tras siete días y siete noches de silencio, Job prorrumpe en un grito de sufrimiento; es su dolor el que habla, no la desesperación ni la rebelión. El canto de Job es quizás la mejor y más bella muestra de melancolía en la literatura bíblica, y es el siguiente:

⁹⁷ Ricoeur afirma que Job no tiene equivalente en ninguna cultura semita o mediterránea, y que resulta todo un enigma para la teología ética (Cf. Ricoeur, P., 1969: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, p. 656).

⁹⁸ No obstante, Job no pertenece al pueblo hebreo. Seguramente se trate de la figura de un “hombre justo” atemporal y universal, unida acaso también al nombre, que fuese ya objeto de una tradición formada en tiempos remotos en los países al Este de Palestina. El prólogo de este libro -fechado por la crítica contemporánea en el período subsiguiente al destierro judío del s. VI a. C, de autor desconocido, sin duda un judío erudito de vasta cultura- (Cf. *Santa Biblia*, Ediciones Paulinas, 1964, p. 633) lo presenta como un gran patriarca, feliz y opulento, que ejercita el sacerdocio, ofrece sacrificios y adora al verdadero Dios; pero no es descendiente de Abraham, y es por tanto extranjero para los judíos.

⁹⁹ Herido por “una llaga maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza” (Jb 2,7).

¹⁰⁰ “Le dijo entonces su mujer: “¿Todavía perseveras en tu rectitud? ¡Maldice a Dios y muere!”. Mas él respondió: “Hablas como una mujer necia. Si se acepta de Dios el bien, ¿no se ha de aceptar el mal?”. En todo esto no pecó Job con sus labios” (Jb 2, 9-10).

“¡Perezca el día en que nací y la noche que se dijo “Ha sido concebido un hombre”!

Aquel día hágase tiniebla, no se acuerde de él Dios desde lo alto, ni resplandezca sobre él la luz.

Lo reclamen la tiniebla y la sombra mortal, caiga un nublado sobre él, le invada súbito un eclipse.

La oscuridad se apodere de él, no se compute entre los días del año, ni entre en la cuenta de los meses.

Y aquella noche sea estéril, ignore los clamores de júbilo.

La maldigan los que maldicen el día, los que suelen despertar a Leviatán.

Se oscurezcan las estrellas de su aurora, espere la luz, y no le llegue; y no vea los párpados del alba por no haberme cerrado la puerta del vientre de mi madre para ocultar a mis ojos el dolor.

¿Por qué no quedé muerto desde el seno materno? ¿Por qué no expiré al salir del vientre?

¿Por qué me recogieron dos rodillas y me dieron de mamar dos pechos?

Ahora yacería tranquilo, dormiría ya y tendría reposo con los reyes y los magnates de la tierra que se edificaron mausoleos.

O con los príncipes que poseen oro y tienen llenas de plata sus moradas.

O bien, como un aborto que no cuenta, sería como los niños que no vieron la luz.

Allí termina el furor de los malvados, allí reposan los exhaustos de fuerzas; yacen tranquilos los cautivos, sin oír más los gritos del tirano.

Allí se mezclan grandes y pequeños, y el esclavo se ve libre de su amo.

¿Por qué da él la luz a un desgraciado, la vida a los que tienen amargada el alma, a los que desean la muerte, que no llega, y la buscan más que se busca un tesoro;

que se alegrarían ante un túmulo, exultarían si encontraran un sepulcro... a un hombre cuyo camino se ha borrado y a quien Dios asedia por todas partes?

Sí, ante mi comida se me arranca el llanto, como el agua se derraman lamentos, porque me sobreviene todo lo que temo, y lo que recelo me sucede.

No tengo calma, no tengo paz, no hallo descanso; sólo la turbación me invade”.¹⁰¹

2-Diálogo. Sin embargo, los tres amigos no comprenden el dolor de Job, no saben ponerse en su mismo plano, y de aquí nace el contraste que provocará el gradual ascenso de Job hasta la visión de Dios. Aferrados a la teoría que ve en la retribución terrena la norma de la justicia divina, Job -a sus ojos herido por Dios, no por Satanás- es indiscutiblemente un pecador. Y primero Elifaz, después Bildad y Sofar tratan, con pruebas sucesivas, tomadas de las doctrinas de los antepasados, de la tradición y de la experiencia, de convencer a Job de su culpabilidad.¹⁰²

¹⁰¹ Jb 3, 3-26.

¹⁰² Elifaz: “¿Puede ante Dios ser justo el hombre? ¿Ante su Hacedor es puro algún mortal? En sus mismos ministros no tiene él confianza y hasta en sus ángeles encuentra imperfección; ¡cuánto más en

Éste, aun dentro de su resignado dolor, no puede aceptar teoría alguna que pretenda sofocar la voz potente de su conciencia, que le declara inocente: además los mismos hechos -la prosperidad del malvado- demuestran lo contrario. Hecho objeto de la ironía y el desprecio de sus amigos, convertidos en abiertos adversarios, que le acusan de culpas cada vez más graves, Job apela al tribunal de un juez supremo que haga justicia a su inocencia:

“¡Guardad silencio! Pues yo voy a hablar, venga sobre mí lo que viniere.
Tomo mi carne entre mis dientes, pongo mi alma en mis manos.
Él me puede matar; no tengo otra esperanza que defender en su presencia mi conducta.
Y esto mismo es ya una señal de absolución, pues un impío no osa comparecer ante su faz.
Escuchad, escuchad mis palabras, prestad oídos a mis razones.
Mirad, voy a proceder en justicia, porque sé que estoy en mi derecho”.¹⁰³

Sigue un intermedio que ensalza la sabiduría divina, inaccesible al hombre, el cual deberá esforzarse sólo en conseguir la sabiduría práctica, que consiste en *temer a Dios y guardar su ley*. Y Job, al preparar su defensa ante el tribunal supremo, al cual ha

los habitantes de estas casas de arcilla, que apoyan sus cimientos en el polvo! Se les aplasta igual que a la polilla, de la mañana a la tarde quedan pulverizados, perecen para siempre sin darse cuenta nadie” (Jb 4, 17-20).

“¡Oh, sí, feliz el hombre que por Dios es corregido y no desprecia la enseñanza del Omnipotente! Porque él hiere y después sana la herida, llaga y su misma mano cura. Seis veces te librará de la angustia y siete el mal alejará” (Jb 5, 17-19).

¹⁰³ Jb 13,13-18. Antes ha clamado fuertemente por su inocencia con bellísimas palabras teñidas de melancolía, que cuestionan la dureza de la justicia divina hacia las pobres criaturas humanas, a la vez que apela con dulzura a la compasión:

“Si digo: “Voy a olvidarme de mis quejas, a mudar de semblante y ponerme alegre”,
me invade el terror de todos mis dolores, pues sé que tú no me declaras inocente.
Y si culpable soy, ¿para qué en vano fatigarme?
Aunque con agua de nieve me lavara, y mis manos limpiara con lejía, tú, con todo,
me hundirías en el lodo, y mis propios vestidos tendrían horror de mí.
Pues él no es un hombre como yo para que pueda discutir, para comparecer juntos en juicio.
¡Oh, si hubiese entre nosotros árbitro para poner la mano entre nosotros dos,
para que aparte su látigo de mí y no me espante su terror!
Hablaré, sin embargo, sin temerle, ya que no soy así ante mis ojos.
Tiene asco mi alma de mi vida, quiero dar libre curso a mis lamentos, derramaré la amargura de mi alma.
Diré a Dios: “¡No me condenes! Hazme saber por qué me has de resistir.
¿Acaso te está bien infligirme violencia, despreciar la obra de tus manos y secundar el plan de los inicuos?
¿Tienes ojos de carne? ¿Ves como ve un hombre?
¿Son tus días los días de un mortal, tus años como los días de un hombre, para que andes rebuscando mis culpas, indagando mi pecado?
Sabes muy bien que yo no soy culpable y que nadie me puede arrancar de tus manos.
Me han plasmado tus manos, me han formado, ¡y ahora, en arrebató, me quieres destruir!
Recuerda que me amasaste como arcilla y que al polvo me has de devolver.
¿No me derramaste como leche y me coagulaste como la cuajada?” (Jb 9,27-10,10).

apelado, demostrará haber conseguido esta *sabiduría práctica*. Con una serie de deprecaciones y tras el examen de su conducta,¹⁰⁴ Job exige que Dios se pronuncie, está seguro de su victoria: el libelo de acusación de su adversario se lo ceñirá como una diadema en señal de victoria.¹⁰⁵

Entonces entra en escena inesperadamente un nuevo interlocutor: Eliú, un joven que había permanecido en silencio durante el diálogo. Con enfática oratoria trata de templar los acentos exagerados, que el dolor ha arrancado de la boca de Job, y aporta al diálogo un elemento nuevo: el sufrimiento sirve para purificar al hombre del orgullo y preservarlo de culpas mayores:

“No, Dios no rechaza al hombre íntegro, en pleno vigor no deja vivir al impío; hace a los míseros justicia, y no quita a los justos su derecho. Pone a los reyes en el trono, los asienta por siempre; pero, si se engríen, los ata entonces con cadenas y los prende en los lazos de la angustia. Luego les descubre sus acciones, las faltas de orgullo cometidas, abre sus oídos a la reprensión, les exhorta a apartarse del mal. Si escuchan y se someten, acaban sus días en ventura y en delicias sus años. Si no escuchan, un golpe los abate y mueren sin contarlos. Sí, los malvados de corazón que se entregan a la ira y no imploran ayuda cuando él los encadena, mueren en plena juventud, y su vida termina como la de los disolutos. Mas él salva al miserable mediante la aflicción, le abre el oído por medio de la tribulación. A ti también te arrancará de las fauces de la angustia, en lugar amplio te pondrá sin estrecheces, y de tu mesa desbordará la grasa. Pero si traspasas la medida del malvado, te aferrarán juicio y sentencia. Cuida de que el desdén no te conduzca al insulto y la grandeza no te haga desviarte. ¿Podrá librarte entonces de la angustia tu grito y todos tus esfuerzos incesantes?”¹⁰⁶

Y Dios, invocado por el protagonista como juez de su causa, aparece en medio de la tempestad; mediante una serie de preguntas, el Omnipotente va reseñando la obra de su Creación, la ordenación del universo, el dominio sobre los elementos y sobre los seres vivos más indóciles al hombre.¹⁰⁷ Job no sabe qué responder, ¿cómo puede aventurarse, por tanto, a prejuzgar el orden moral de la Providencia? Ante los misterios de la divinidad Job se siente insignificante, y se humilla en polvo y ceniza:

¹⁰⁴ Jb 30-31.

¹⁰⁵ Jb 31,35.

¹⁰⁶ Jb 36,5-19.

¹⁰⁷ Jb 38-39, 40,6-41,26.

“Job respondió a Yavé y dijo:
“Reconozco que lo puedes todo, ningún proyecto te es inaccesible.
“¿Quién es ése que enturbia el consejo con palabras insensatas?” Así, he hablado sin cordura de maravillas difíciles para mí, y que no comprendo.
“Escucha, déjame hablar; yo te interrogaré y tú me instruirás”.
De oídas ya te conocía, pero ahora te han visto mis ojos. Por eso retracto mis palabras y en polvo y ceniza hago penitencia”.¹⁰⁸

3.-*Epílogo*. Y he aquí la sentencia: el Señor condena a los tres amigos y declara inocente a Job, devolviéndole, duplicados, sus bienes.¹⁰⁹

Éste es el desenlace del diálogo entre el hombre sufrido y Dios: Job ha comprendido que el Omnipotente no tiene por qué rendir cuentas a nadie de sus obras y de su providencia, y que puede tener designios misteriosos, arbitrarios, impenetrables al hombre. Por su parte éste puede concluir que incluso cuando Dios permite el sufrimiento y la muerte de quien no parece merecerla, sabe lo que hace, lo mismo que cuando no castiga el mal en la tierra.

Al restituir a Job su condición primera y condenar a sus amigos, el Omnipotente aprueba la sustancia de la argumentación de Job y reprueba también en general las acusaciones de éstos, si bien hay detalles reprochables en las dramáticas palabras del protagonista, y encomiables en las de sus amigos.¹¹⁰ Además, Dios muestra cólera contra los tres amigos, pero se contiene del *azote* y se apiada *por consideración a Job*; es decir, no castiga a los pecadores por intercesión y amor al hombre justo, el cual ha sufrido dolor en lugar de los otros.¹¹¹

El libro de Job no se propone realmente resolver una tesis existencial, sino ilustrar una *experiencia* profunda de dolor y melancolía, que suscita en cualquier

¹⁰⁸ Jb 42,1-6, cursivas nuestras.

¹⁰⁹ Jb, 42, 7-10: “Después de haber dirigido Yavé estas palabras a Job, dijo a Elifaz, de Temán: “Mi cólera se ha encendido contra ti y contra tus dos amigos, porque no habéis hablado de mí como mi siervo Job. Tomad, pues, siete becerros, presentaos a mi siervo Job y ofrecedlos en holocausto por vosotros. Mi siervo Job intercederá por vosotros, y yo, por consideración a él, no os infligiré mi azote por no haber hablado rectamente de mí como mi siervo Job”.

Entonces Elifaz, de Temán; Bildad, de Súaj, y Sofar, de Namat, se fueron a cumplir lo que les había ordenado Yavé, y Yavé tuvo consideración a Job. Y Yavé restituyó a Job en su antigua condición por haber intercedido en favor de sus amigos; más aún, Yavé duplicó todos los bienes que Job tenía primero”.

¹¹⁰ Cf. *Santa Biblia*, 1964, o.c., p. 665.

¹¹¹ Se trata de una mención evidente al *siervo doliente* de Yavé de Isaías 42 y 53, luego también del mismo Jesucristo y por extensión de los *cireneos* que son los místicos.

persona el problema que afecta al protagonista y se observa por doquier: ¿por qué sufre el justo, quien no merece el dolor? A esta pregunta es incapaz de responder la doctrina de los antepasados, la tradición, la experiencia o la cultura, e insuficiente también es la respuesta de Eliú. La pregunta, pues, queda sin respuesta y el problema sin solución.

El dolor cae dentro de los misteriosos planes de Dios y se adhiere al hombre casi por su propia condición de criatura, por naturaleza. Es preciso, pues, aceptarlo: incluso es preciso amarlo. En esto reside el gran *valor didáctico* del libro: dolor y justificación están en relación de medio y de fin; *el dolor es como el fondo sobre el cual se proyecta la gran figura del justo*. El prólogo no señala la meta, sino el punto de partida: la tolerancia y la abnegación.¹¹²

Así pues, la justicia de Job señalará un ascenso hasta la sanción divina, demostrando que la fe no es sólo un intercambio de intereses, un derecho adquirido, un mérito del cual el hombre pueda vanagloriarse o reclamar al Otro, sino una *renuncia*, el examen de uno mismo, un anonadamiento ante la libre y absoluta voluntad de Dios: *Tú lo puedes todo.... yo callo.... soy insignificante.... me humillo en polvo y ceniza*. Es la misma lección que exclaman una y otra vez los místicos, los que han llegado a ver el rostro de Dios, quienes han recibido la gracia de comparecer ante su fascinante presencia. El lamento melancólico calla ante Dios y recibe humildemente los designios de su mano, los cuales son justos por naturaleza y dignos por entero de ser amados.

La tentación del *adversario* consiste en hacer dudar de este amor y de esta divina providencia, poner a prueba la debilidad humana y así hacer caer a la persona en la melancolía estéril y en la apostasía de la fe y del resto de virtudes. Job clama con enorme fe a Yavé por su dignidad y su responsabilidad inocente en las desgracias, y Yavé finalmente le responde con rotundidad, le absuelve con afecto y le devuelve la felicidad perdida, y el reconocimiento público de su virtud.

¹¹² La parábola resultaba muy valiosa para los judíos *melancólicos* que sufrían la terrible pena e impotencia del destierro en Babilonia, y esperaban con mayor o menor fe algún día la liberación y el regreso a la tierra de Judea.

6.-LA LUZ DE LA FE Y LA ALEGRÍA DEL EVANGELIO.

6.1.-*Lumen Fidei*:

A lo largo de esta segunda parte de la tesis doctoral se ha reiterado que el ser humano es un ser inacabado, incompleto, que todavía no se ha encontrado y va en busca de su verdadero ser, rebasando incluso los límites de sus posibilidades para encontrarse a sí mismo. Así, la esperanza se convierte en -quizás- el más importante constitutivo de la existencia humana.¹

Mas, evidentemente, la fe tiene la posición capital en la vida cristiana, tanto en la experiencia religiosa fenoménica como en su efecto proactivo; lo cual ya lo advertía san Pablo: “Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, y vana nuestra fe” (1Co 15,14). Sabemos que la predicación apostólica se basaba en la resurrección de Jesús, promesa de liberación para los mortales y fundamento de la fe que aquellos hombres atestiguaban hasta el martirio.² La fe de los cristianos de hoy tiene el mismo origen y sentido, pues lee las Escrituras y recibe la Tradición de los mismos hechos que los Apóstoles, presuntamente, presenciaron y vivieron.³ Y son seis los aspectos sobresalientes que tiene la fe, para la doctrina católica:⁴

- fe es arrepentimiento por los errores: confesión de los propios pecados y comienzo de una nueva vida dentro de la comunidad de la alianza de Dios;
- fe es expresión y alimento tanto en la oración como en el culto (la *liturgia*);
- fe es conocimiento: reconocer la verdad de Dios;
- fe es confesión, predicación e irradiación de esta luz;
- fe es confianza, alegría, disposición;
- fe finalmente es responsabilidad, caridad y servicio al prójimo, sobre todo si es pobre (*diakonía*).

¹ Cf. Tamayo, J.J. (1993b): “Escatología cristiana”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 383.

² La misma creencia en *Jesucristo* -no ya en Jesús de Nazaret- es una confesión de fe: significa que *Jesús es el Cristo*, el Mesías “ungido” a quien Dios ha elegido para confiarle una misión, y que le representa en medio del pueblo (Cf. Busto Saiz, J.R., 1993: “Jesucristo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 642).

³ Cf. Vilanova, E. (1993a): “Fe”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 497.

⁴ Cf. Comisión Teológica Internacional (2014): *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*, n. 12. Madrid: BAC.

“Jesús enseñó que Dios debe ser amado no sólo “con todo tu corazón, con toda tu alma (...) con todas tus fuerzas”, sino también “con toda tu mente (*nous*)” (Mc 12,30). Dado que hay un solo Dios, hay una sola verdad, reconocida desde diferentes puntos de vista y de diferentes maneras por la fe y por la razón, respectivamente. La fe purifica la razón y amplía su horizonte, y la razón purifica la fe y clarifica su coherencia”.⁵

Dice el Papa Francisco en un apunte de su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* que la fe no le tiene ningún miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque la luz de la razón y la luz de la fe tienen que provenir ambas de Dios, y no pueden contradecirse entre sí. La “nueva evangelización” de la Iglesia católica quiere estar atenta a los avances científicos para iluminarlos con la luz de la fe y de la ley natural, pero siempre en orden a procurar que respeten la centralidad y el valor supremo de la persona humana en todas las fases de su existencia, idea clave del *evangelio* encarnado en Jesucristo.⁶

Así pues, la religión cristiana armoniza fe y razón, idea clave del pensamiento católico desde la Patrística. La Ilustración moderna se distanció de ese principio cada vez con más radicalidad, oponiendo denodadamente razón científica o empírica con fe religiosa. Esto le escribía Friedrich Nietzsche a su hermana Elisabeth: “aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar paz en el alma y felicidad, cree; pero si quieres ser discípulo de la verdad, indaga”.⁷

El hombre así se fía únicamente de su razón autónoma, totalmente antropocéntrica y racionalista -narcisista también, nos descubre el Psicoanálisis- mas, con el paso de los años y de los autores, ello se ha demostrado que no logra iluminar suficientemente el futuro del sujeto o de la humanidad, que ésta sigue estando en oscuridad si no hay algo o alguien más en quien fiarse o creer, y que sin un apoyo

⁵ Íbid, n. 95.

⁶ Cf. Francisco, papa (2013a): *Evangelii Gaudium*, n. 242. Francisco ha firmado su primera carta encíclica al respecto de este mismo tema, y la ha titulado *Lumen Fidei*: “la luz de la fe”; encíclica que había sido prácticamente completada en su primera redacción por Benedicto XVI (Cf. Francisco, papa, 2013b: *Lumen Fidei*, n. 7), antes de anunciar su renuncia personal al papado el 11 de febrero de 2013. Fue también rubricada con ocasión del *año de la fe*, proclamado por el hoy Papa emérito y clausurado por el actual Obispo de Roma.

⁷ Citado por Francisco, papa 2013b, o.c. n. 2. Nietzsche, como tantos otros filósofos modernos, asocia creer a oscuridad en lugar de a luz, representada para él por la investigación existencial, buscadora de una verdad más cierta, aunque fuera inquietante e infeliz. La fe religiosa sería para este paradigma una luz ilusoria, no verdadera, imaginaria: *el hombre, en su orgullo, creó a Dios a su imagen y semejanza* (Cf. Gimbernat, J.A., 1993: “Religión (crítica de la)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1141-1143).

trascendente el hombre -en general, en humildad, en insignificancia, más aún en melancolía- siente un intenso miedo a lo desconocido.⁸ Así, nos dice el Papa que *hemos renunciado a la búsqueda de una luz grande, de una verdad grande*, y nos hemos “contentado con pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino. Cuando falta la luz, todo se vuelve confuso, es imposible distinguir el bien del mal, la senda que lleva a la meta de aquella otra que nos hace dar vueltas y vueltas, sin una dirección fija”.⁹

Así habló Zaratustra: ¡Dios ha muerto! ¡Nosotros lo hemos matado! La “muerte” moderna de Dios pone al descubierto la más radical falta de sentido de la existencia humana; en esta línea de interpretación, el *nihilismo* es el resultado lógico del proceso de racionalización. El nihilismo es el triste rasgo decisivo de nuestro tiempo, un acontecimiento y una experiencia histórica, la del gran vacío, la desorientación y el sinsentido del hombre sin fe, sin Dios. Es radical porque erosiona o destruye el orden del fundamento, aquello que nos sostiene intelectual y vitalmente. En este contexto nihilista se hace acuciante la pregunta por el sentido y se vislumbra el misterio.¹⁰

Con la muerte de Dios por la razón, y posteriormente con *la muerte de la razón por la sin-razón*, en la actualidad los modelos de “razón” se están expulsando unos a otros, porque no hay ningún estamento convencional o válido que se admita superior al resto para poder juzgar los fragmentos de las cosas, y siempre reaparece la crítica y la limitación de las propuestas; el mito y el *logos* del hombre se quedan cortos, y sólo restan los pequeños sentidos, los logros científicos fragmentarios y relativos, porque los ideales prácticos como tales han fracasado.¹¹

Por eso dicen Francisco y Benedicto que la luz que busca el hombre, que *necesita* el hombre, es *la luz de la fe*: ella ilumina *toda* la existencia del hombre.¹² No es

⁸ Cf. Gómez Caffarena, J. (1993): “Ateísmo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 67-70.

⁹ Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 3.

¹⁰ Cf. Conill, J. (2005): “Muerte de Dios e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, p. 166.

¹¹ La razón humana en la era de la postmodernidad realmente ha desaparecido para dejar su hueco vacío a razones parciales yuxtapuestas, en dialéctica de guerra sin una síntesis armonizadora posible (Cf. Pikaza, X., 1993a: “Dios (filosofía)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 294-296).

¹² Cf. Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 4.

la razón finita y voluble del conocimiento humano; el deseo radical del hombre es *el deseo de salvación*, de vivir por encima del dolor y de la muerte, más allá también de la melancolía.¹³

La crítica marxista de la religión (*el opio del pueblo*), por ejemplo, se basa principalmente en un penoso equívoco: el temor racionalista a que una relación de dependencia con la divinidad acabe con la consistencia del hombre, liquide la autonomía de su libertad y coarte su capacidad operativa. Esto, que sería posible entre Zeus y Prometeo, no lo es en el Dios de Jesús, liberador por antonomasia: Dios de la Alianza. El Padre se revela en clave de libertad, de conocimiento racional y razonable, no de imposición. La Creación significa ante todo una metafísica del amor: nada obliga a Dios a crear, ninguna necesidad, sino su pura libertad y puro amor.¹⁴

He aquí la primera cosa a recordar cuando uno se pregunta por la interpretación cristiana de la realidad o de la historia: ambas se han originado del puro amor. La fe en la Creación por tanto no es sólo una teoría sobre el origen del mundo; más allá, es toda una interpretación religiosa de lo mundano en su última raíz, y en consecuencia, una actitud ética y práctica del hombre, un modo específico de estar y actuar en el mundo.¹⁵ Porque entre fe e *idolatría* hay una diferencia cualitativa esencial, que el Papa señala con gran acierto:

“Mientras Moisés habla con Dios en el Sinaí, el pueblo no soporta el misterio del rostro oculto de Dios, no aguanta el tiempo de espera. La fe, por su propia naturaleza, requiere renunciar a la posesión inmediata que parece ofrecer la visión, es una invitación a abrirse a la fuente de la luz, respetando el misterio propio de un Rostro, que quiere revelarse personalmente y en el momento oportuno (...) En lugar de tener fe en Dios, se prefiere adorar al ídolo, cuyo rostro se puede mirar, cuyo origen es conocido, porque lo hemos hecho nosotros (...). Vemos entonces que el ídolo es un pretexto para ponerse a sí mismo en el centro de la

¹³ Cf. Fraijó, M. (2005): “Religión y Dios”. En Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A: *¿Hay lugar para Dios hoy?* o.c., pp. 219-220.

¹⁴ La idea de creación desde la nada es extraña al pensamiento extra-bíblico, porque al mundo materialista le resulta absurda la idea de un Dios-Padre que es todo Amor, gratuito. Pero la fe cristiana revelada afirma que Dios es Padre, que Dios es persona, que Dios es libre, y que Dios crea libremente. Luego Él crea -única y exclusivamente- por amor.

¹⁵ Cf. Ruíz de la Peña, J.L (1993a): “Creación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 267-270. La fe en la Biblia aparece escrita con la palabra hebrea *'emunah*, derivada del verbo *'amán*, cuya raíz significa “sostener”; así, el término *'emunah* puede significar tanto la fidelidad de Dios a la Alianza como la fe del hombre (Cf. Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 10).

realidad, adorando la obra de las propias manos. Perdida la orientación fundamental que da unidad a su existencia, el hombre se disgrega en la multiplicidad de sus deseos; negándose a esperar el tiempo de la promesa, se desintegra en los múltiples instantes de su historia. Por eso la idolatría es siempre politeísta, ir sin meta alguna de un señor a otro. La idolatría no presenta un camino, sino una multitud de senderos, que no llevan a ninguna parte, y forman más bien un laberinto”¹⁶

La fe se dirige a un ser personal, Absolutamente Otro,¹⁷ no inmediato ni manejable, muchas veces oculto que se descubre y revela cuando Él quiere, cuyo misterio el fiel tiene que acatar, y en cierto modo apostar por él, frente a las dudas y vacilaciones que se le pueden interponer en forma de *becerros de oro*.¹⁸ Mas para comprender a Dios primero hay que creer en él: “si no creéis, no comprenderéis” (dijo san Agustín). El hombre tiene necesidad de conocimiento, tiene necesidad de verdad porque sin ella no puede subsistir, explica el Papa. De modo que la fe, sin verdad, no salva, no da seguridad a nuestros pasos.¹⁹

Creer en Dios es, ante todo, esperar que Él exista. La fe es esperanza en el fondo incierta, proyectiva, pero una esperanza que mira hacia lo ocurrido con Jesús, la persona identificada como el Hijo de Dios. El fiel cristiano afronta los males de la historia desde el precedente misterioso de un mal ya vencido. La crucifixión de Jesús -sostiene la fe- terminó en victoria radical sobre la muerte. San Pablo, entusiasmado con este hecho, se atrevió a increpar a la muerte preguntándole por su victoria: estaba convencido de que *la resurrección de Jesús era la muerte de la muerte*. Al ser degradada a penúltima instancia, la muerte -y sus correlatos de dolor, angustia y melancolía- se ve así privada de su carácter de tragedia absoluta: su dignidad se tambalea, y deja ver cada vez más atisbos de luz conforme la fe se enraíza en el alma de la persona.²⁰

¹⁶ Francisco, papa 2013b, o.c., n. 13.

¹⁷ Recuérdese al respecto las afirmaciones tanto de Vergote como de Ricoeur (epígrafes 1 y 2 de esta segunda parte de la tesis).

¹⁸ Los ídolos religiosos son proyecciones humanas, satisfacciones y artificios instrumentales, multiplicidad de deseos... cuando la existencia entera depende del Otro, de la ética orientada a esta Palabra y esta esperanza, un camino que sólo puede iluminar la fe y que la impaciencia, la vanidad, la necesidad o el arbitrio humano confunde en multitud de senderos fugaces, que no sacan de la oscuridad.

¹⁹ Se queda en una bella fábula, proyección de los deseos de felicidad, algo que satisface únicamente en la medida en que el creyente quiera hacerse una ilusión. O también se reduce a un sentimiento hermoso, que consuela y entusiasma, pero que, dependiendo de los cambios en el estado de ánimo o de la situación de los tiempos, es incapaz de dar continuidad al camino de la vida (Cf. Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 24). La crítica es similar a la que Freud dirige a la religión en *El porvenir de una ilusión* (1927).

²⁰ Cf. Fraijó, M., 2005, o.c., p. 227. El ser humano parece marcado por una “melancolía de la plenitud” que solamente la resurrección puede llenar: los hombres superan los límites de la finitud y esperan una plenitud más allá de la muerte. Se considera un dato empírico que el ser humano no

“La muerte cuestiona radicalmente cualquier asomo de sentido en la vida individual”.²¹ Mas, si uno mismo es quien se desengaña de su propia inmortalidad, si renuncia a ella como esperanza, como objetivo último, como ética, y se conforma con el mundo... entonces realmente no tiene por qué creer en Dios, y deja de esperar nada. No necesita a Dios ni ninguna otra verdad, y se contenta con vivir sin otro sentido que morir el día menos pensado. Asume la melancolía como verdad subjetiva, diríamos. Si alguien se cansara de lo finito estaría *mal educado*.²²

“La modernidad ha llevado a cabo muchas transformaciones trascendentales, pero no ha transformado fundamentalmente el carácter finito, frágil y mortal de la condición humana. Lo que ha hecho ha sido debilitar seriamente aquellas definiciones de la realidad que anteriormente hacían que la condición humana fuera más fácil de soportar”.²³

Así pues, el hombre contemporáneo asiste a una crisis de fe, que es en realidad una crisis de existencia, una desconfianza hacia los grandes ideales modernos frustrados –desenmascarados– que arrastran en su caída todo atisbo de verdad inmaterial o colectiva; toda *verdad grande* que los hombres pequeños postmodernos ya ven siempre con sospecha, con desesperanza... con melancolía. Parece que sólo convence lo material tecnológico, que se puede tocar y probar, y funciona para un cometido claro hasta que se estropea, y la dimensión inmanente, privada y conformista del propio narcisismo, que apenas trasciende nada ni se abre al bien común.²⁴

encuentra su autorrealización dentro de la frágil contingencia en la que se desarrolla su vida. El telón de fondo de la muerte ensombrece toda certidumbre de felicidad (Cf. Fraijó, M., 1993: “Resurrección”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1198).

²¹ Pannenberg, W. (1980): “Toud und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik”, en W. Pannenberg: *Grundfragen systematischer Theologie*, II, Gotinga, p. 147. No muchos son los “valientes” o consecuentes que, en el fondo e intimidad de su alma, se consuelan a sí mismos como lo hacía Tierno Galván: “yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más” (Tierno Galván, E., 1975: *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos, p. 15).

²² Freud lo explica muy bien: “El hombre se encontrará así en una difícil situación: tendrá que confesarse su total desvalimiento, su timidez dentro de la fábrica del universo; dejará de ser el centro de la creación, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia bondadosa. Se hallará en la misma situación que el niño que ha abandonado la casa paterna, en la que reinaba tanta calidez y bienestar. Pero, ¿no es verdad que el infantilismo está destinado a ser superado? El hombre no puede permanecer enteramente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la “vida hostil”. Puede llamarse a esto “educación para la realidad” (Freud, S., 1927: “El porvenir de una ilusión”, en *Obras Completas*, XXI. Buenos Aires: Amorrortu, p. 48, cursivas originales). El autor deposita su confianza en la ciencia, el método racional que va perfeccionándose a prueba de errores y contrastaciones: “No. Nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos” (*ibid*, p. 55).

²³ Berger, P.L. (1979): *Un mundo sin hogar*. Santander: Sal Terrae, p. 176.

²⁴ Cf. Estrada, J.A. (2005): “Cambios en la religión y en la concepción de Dios”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* o.c., pp. 112-115. Así lo expresa la encíclica *Lumen Fidei*:

El declive de la religión en Occidente entraña una de las claves para comprender el vacío moral y la ausencia de referencias éticas fuertes en la sociedad de nuestro tiempo. Al decaer la institución religiosa, en cuanto transmisora de valores, se ha producido un hueco que ninguna otra instancia ha sabido suplir. No es que el *ansia* de Dios demuestre su existencia ni que sin Dios sea imposible la ética, sino que la búsqueda de Dios abre un horizonte de plenitud y felicidad al hombre desde el que la ética cobra su plena significación. Luego no se trata tanto de demostrar a Dios, sino de *mostrar* la importancia de la búsqueda de Dios -la fe- para la ética y el sentido de la vida.²⁵

6.2.-La verdad cristiana de la fe y del amor:

Porque he aquí que el mensaje cristiano coloca al sujeto en otra posición, completamente distinta del narcisismo contemporáneo: no en la de acreedor y autosuficiente, sino en la de deudor y dependiente de un Otro; el ser humano creado y concebido por otro/s.²⁶ Precisamente en este punto -explica el Papa Francisco, y su predecesor Benedicto- se sitúa el corazón de la polémica de san Pablo con los fariseos, la discusión sobre la salvación mediante la fe o mediante las obras de la ley. Lo que san Pablo rechaza es la actitud de quien pretende justificarse a sí mismo ante Dios mediante sus propias obras. Éste, aunque obedezca los mandamientos, aunque haga obras buenas, se pone a sí mismo en el centro, y no reconoce que el origen de la bondad es Dios. Realmente no cree en Dios, sino en sí mismo, adora la obra de sus manos como si de un ídolo se tratase. Quien obra así -quien quiere ser fuente de su propia justicia- ve cómo

“Recuperar la conexión de la fe con la verdad es hoy aún más necesario, precisamente por la crisis de verdad en que nos encontramos. En la cultura contemporánea se tiende a menudo a aceptar como verdad sólo la verdad tecnológica: es verdad aquello que el hombre consigue construir y medir con su ciencia; es verdad porque funciona y así hace más cómoda y fácil la vida. Hoy parece que ésta es la única verdad cierta, la única que se puede compartir con otros, la única sobre la que es posible debatir y comprometerse juntos. Por otra parte, estarían después las verdades del individuo, que consisten en la autenticidad con lo que cada uno siente dentro de sí, válidas sólo para uno mismo, y que no se pueden proponer a los demás con la pretensión de contribuir al bien común. La verdad grande, la verdad que explica la vida personal y social en su conjunto, es vista con sospecha. ¿No ha sido esa verdad -se preguntan- la que han pretendido los grandes totalitarismos del siglo pasado, una verdad que imponía su propia concepción global para aplastar la historia concreta del individuo? Así, queda sólo un relativismo en el que la cuestión de la verdad completa, que es en el fondo la cuestión de Dios, ya no interesa” (Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 25).

²⁵ *El Dios de los cristianos es la respuesta a una exigencia de máximos, no de mínimos, y - simplemente como hipótesis- fecunda y radicaliza las aspiraciones que el hombre descubre racionalmente. En cuanto que no hay deducción ni demostración, se deja espacio a la opción personal y la libertad: a la apuesta preferente y responsable de la persona por ese Otro (Cf. Estrada, J.A., 2005, o.c., p. 146).*

²⁶ Les dice san Pablo a los Corintios: “¿qué tienes que no hayas recibido?” (1Co 4,7).

pronto se le agota y se da cuenta de que ni siquiera puede mantenerse fiel a la ley; y entonces peca, y entra en la vorágine obsesiva.²⁷

La respuesta de san Pablo es la gracia divina, el regalo gratuito del perdón y de la salvación en atención a los méritos de Jesucristo: “Habéis sido, en efecto, gratuitamente salvados por la fe; y esto no por vosotros: el don es de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe” (Ef 2,8-9). Así pues –como ya se ha mencionado-, la *gracia* se convierte en el concepto central de la comprensión cristiana de la vida.

Dios, santo y justo, se da a sí mismo -no una cosa- en entrega gratuita e irrevocable, lo cual produce en el hombre una auténtica liberación, una “nueva creación”.²⁸ Ésta es la *verdad* cristiana, unida inextricablemente a la fe y al amor: sólo el amor fundado en la verdad puede perdurar en el tiempo, superar la fugacidad del instante y permanecer firme en la andadura de un camino difícil -la existencia humana en el valle de lágrimas-.²⁹

“La fe no es un refugio para gente pusilánime, sino que ensancha la vida. Hace descubrir una gran llamada, la vocación del amor, y asegura que este amor es digno de fe, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades.”³⁰

La conexión con el amor implica que la fe se pone al servicio concreto de la justicia, del derecho y de la paz;³¹ la sociedad de los hombres no puede estar basada meramente en la utilidad, el miedo o la suma de intereses para satisfacción de necesidades individuales.³² La presencia y trascendencia del amor significa que hay una

²⁷ Se cierra, aislándose del Señor y de los otros, y por eso mismo su vida se vuelve vana, sus obras estériles, como árbol lejos del agua. San Agustín lo expresa así con su lenguaje conciso y eficaz: “de aquel que te ha hecho, no te alejes ni siquiera para ir a ti” (citado por Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 19).

²⁸ Cf. Ruíz de la Peña, J.L. (1993b): “Gracia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c. pp. 542.

²⁹ Dice el Papa que si el amor no tiene que ver con la verdad, se convierte en sentimiento inestable y voluble, presa del propio narcisismo. El amor verdadero trasciende al sujeto, le insufla verdad y vida, se convierte en luz que guía sus pasos decidido hacia un destino, una meta más allá del hombre individual: “la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte” (Rm 8,2). También la verdad necesita del amor, porque de lo contrario se volvería fría, opresiva, fanática... un desengaño como tantos que ha habido en la historia, y más aún en el siglo XX. Francisco cita a san Gregorio Magno: “el amor mismo es un conocimiento”, lleva a una lógica nueva (2013b, o.c., n. 27).

³⁰ *Ibid*, n. 53.

³¹ Cf. González Faus, J.I. (1993): “Justicia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 657.

³² La tesis de los materialismos, como por ejemplo el freudiano.

bondad de vivir juntos, una alegría en la compañía, la comunicación y el intercambio con los otros; la fe permite comprender esta arquitectura profunda y existencial de las relaciones humanas, basada no sólo en los intereses sino en la gratuidad, porque capta su fundamento último y definitivo en Dios -*Amor de los amores*-, y esta idea luminosa contribuye al bien común.³³

La fe no rehuye entonces las contradicciones de la historia, sino que -por el contrario- las radicaliza desde la memoria del Crucificado. Sin tener respuesta para todas las preguntas teóricas y experienciales, se abre a una propuesta de sentido que sigue siendo operativa en nuestra sociedad, y que no cesa de fascinar a multitud de personas a lo largo de todas las épocas. Ahí está su fuerza y potencialidad, y también la debilidad y gratuidad del Dios que predica, *que no resuelve los problemas humanos, sino que llama a comprometerse con ellos*.³⁴

Por eso repite el Papa: “Quien se ha abierto al amor de Dios, ha escuchado su voz y ha recibido su luz, no puede retener este don para sí. *La fe, puesto que es escucha y visión, se transmite también como palabra y luz*”.³⁵

³³ “Sí, la fe es un bien para todos, es un bien común; su luz no luce sólo dentro de la Iglesia ni sirve únicamente para construir una ciudad eterna en el más allá; nos ayuda a edificar nuestras sociedades, para que avancen hacia el futuro con esperanza” (Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 51).

³⁴ Esta comprensión de Dios por medio de la fe es propiamente un saber sapiencial, condicionado por la ciencia y la filosofía, y humanista, con pretensiones éticas y emancipatorias. Se basa en experiencias que legitiman sus proposiciones cognitivas acerca del ser humano, pero que no son demostrables. Son una opción razonada y razonable, fundada en el testimonio y la convicción de los que la profesan. En el panorama del mundo moderno participa de la relatividad de cualquier cosmovisión, en cuanto juicio responsable y argumentable que puede convencer y hacerse inteligible al que no lo asume, presentándose como una creencia racional, una respuesta existencial y una forma de vida (Cf. Estrada, J.A., 2005, o.c., p. 150).

³⁵ Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 37, cursivas nuestras.

6.3.-Los sacramentos de la fe cristiana:

A la luz y a la escucha de estos principios, se comprenden determinadas doctrinas de la religión cristiana -católica-, como por ejemplo los sacramentos:³⁶ son los símbolos de la fe, compromiso y expresión de ésta, y por consiguiente necesariamente comunitarios. El sacramento *no* es un acto humano que rinde homenaje a Dios, sino *el acto divino para liberación del hombre*, y por tanto su celebración ha de ser solidaria con los hermanos, especialmente con los pobres y *desgraciados*.³⁷

Los sacramentos comunican o confieren la gracia de Dios a quien los recibe, con tal que no ponga obstáculo para ello, es decir, con tal que tenga intención de aceptarlo y disponga para ello de fe.³⁸ Como *símbolo vívido*, el sacramento produce una determinada efectividad sobre el sujeto receptor, porque mediante él se acrecienta y se profundiza la acción salvífica y liberadora de Cristo en el creyente y en la comunidad de los fieles. Estos ritos no son por tanto magia cristiana, ni son actos automáticos que conjuren a Dios para que sirva a un determinado apetito humano, aunque fuera de salvación. Si el creyente realiza el rito sin ética, la celebración de forma automática y sentimental sin trasfondo de sentido -de conversión-, realiza entonces un rito mágico en vez de religioso, y carece en consecuencia de validez: el sacramento se convierte en fuente de engaño y de alienación, de falsa conciencia, lo contrario de lo que pretende.³⁹

El primero de los sacramentos es el *bautismo*, la acción purificadora de la inmersión: el agua, que es símbolo de muerte, invita al “yo” a la conversión de abrirse a un “Yo” más grande y limpio (la comunión con Cristo, que es *morir al pecado*); y

³⁶ La palabra castellana “sacramento” viene del latín *sacramentum*, que era, en el lenguaje jurídico y militar del Imperio Romano, el término técnico para designar el juramento de fidelidad de los soldados. Este término latino se utilizó, en las primeras traducciones de la Biblia, para transcribir el vocablo griego *mysterion*. Y de ahí pasó a expresar los *ritos* religiosos que hoy llamamos sacramentos cristianos (Cf. Castillo, J.M., 1993e: “Sacramentos”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1232).

³⁷ Cristo es el Sacramento radical (el primer sacramento), y la Iglesia también es proto-sacramento porque prolonga, en el espacio y en el tiempo, la presencia salvadora de Jesús entre los hombres.

³⁸ La gracia no se comunica por el rito en sí, sino por la efectividad que tiene la obra salvífica de Cristo (interpretación de la fórmula tridentina *ex opere operato*). El número de siete en la Iglesia es más simbólico que efectivo para la gracia, pues ha variado a lo largo de la historia, hasta llegar a Trento (*ibid*, pp. 1244-1245).

³⁹ *Ibid*, pp. 1246-1247. Así pues, lo importante en la Iglesia no es la administración masiva de los sacramentos, para irradiar la gracia en la sociedad de una forma cuantitativa o rutinaria, sino la comunidad que vive la fe y el seguimiento de Jesús, de forma coherente y auténtica, y la práctica en la misericordia del prójimo, simbolizada además por los sacramentos.

también es símbolo de vida, el seno del cual renace el sujeto para vivir *la vida nueva de la fe y de la gracia*, y participar como miembro de la Iglesia.⁴⁰

De igual manera el *perdón*, que implica habitualmente esfuerzo, paciencia, reconciliación y compromiso.⁴¹ No obstante, no es lo mismo la reconciliación humana que el perdón divino, aunque sean complementarias: la primera actúa a nivel horizontal, solidaria y bilateral con el hermano, y suele ser exigente e imperativa; el perdón es vertical, gracia unilateral del Padre, indicativo, que no exige recompensa y acepta la debilidad humana, su fidelidad todavía infiel.⁴²

La *eucaristía* es el sacramento de la vida compartida: el símbolo que expresa y produce la solidaridad con la vida que llevó Jesús, y la fraternidad entre los creyentes que participan del mismo sacramento. Se puede decir, con todo derecho, que donde no hay amor y vida compartida (no se cumple el *mandamiento nuevo* que mandó Jesús cuando la instituyó: Jn 15,12) no hay eucaristía, aunque haya rito eucarístico.⁴³

El cristiano es entonces una mujer o un hombre *ungido*⁴⁴ para los demás, para luchar en favor de la justicia en el mundo. Esto quiere decir que el lugar del encuentro

⁴⁰ Cf. Castillo, J.M. (1993a): “Bautismo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 84-85.

⁴¹ Cf. Borobio, D. (1993a): “Penitencia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1001-1002. “El perdón es posible cuando se descubre que el bien es siempre más originario y más fuerte que el mal, que la palabra con la que Dios afirma nuestra vida es más profunda que todas nuestras negaciones. Por lo demás, incluso desde un punto de vista simplemente antropológico, la unidad es superior al conflicto; hemos de contar también con el conflicto, pero experimentarlo debe llevarnos a resolverlo, a superarlo, transformándolo en un eslabón de una cadena, en un paso más hacia la unidad” (Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 55). La tesis de que *la unidad es superior al conflicto* la repite en Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 228.

⁴² Cf. Borobio, D. (1993b): “Perdón”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1026. La *conversión* es la condición de posibilidad de la autenticidad y plenitud del perdón sacramental. Mientras que entre los hombres se puede conceder el perdón sin que se dé cambio interno por parte del que lo recibe, incluso sin exigencia de nueva relación, en el perdón *sacramental* el requisito necesario es el cambio interno y la renovación de relaciones, es decir, la conversión y la fe que renuevan la gracia y la opción bautismal. De este modo se reorienta eficazmente la voluntad subjetiva, *dejando de in-sistir en el pecado para comenzar a ex-sistir en Dios*. Esta exigencia muestra la profundidad y riqueza del perdón sacramental: Dios nunca perdona a medias, sino totalmente; la mediación eclesial y sacramental supera la ambigüedad o subjetividad del penitente para asegurar la objetividad del perdón recibido. Así, la reconciliación del penitente es total: con Dios, con la Iglesia, con los hermanos, consigo mismo, con la Creación entera (*ibid*, p. 1029).

⁴³ La eucaristía es la *pascua* de los cristianos, la liberación de la esclavitud del pecado y de la muerte; es en sí misma la Nueva Alianza, sellada por Jesús. Esta alianza no se basa en la observancia de una ley exterior, sino en la autonomía de la experiencia interior de amor, de fe, de Cristo: la experiencia del que se siente profundamente perdonado y querido, liberado de su naturaleza caída, melancólica (Cf. Castillo, J.M. 1993c: “Eucaristía”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 439-442). La *misa* es la celebración litúrgica comunitaria de la eucaristía.

⁴⁴ Como los reyes del Antiguo Testamento, que es lo que simboliza el sacramento de la *confirmación*.

con Dios no es, ante todo, la experiencia metafísica del ser -que caracteriza a la tradición filosófica occidental-, ni la experiencia nacionalista -que marca las religiones judía e islámica-, ni la experiencia interior intimista -que se da más en las religiones orientales-. Ninguno de esos tres es *locus* de encuentro preferente con el Dios revelado en Jesucristo; la clave para los cristianos va a residir en el campo de las relaciones interpersonales, no sólo el plano individual, sino más aún el terreno de lo colectivo y lo social. Por eso conocer a Dios y encontrarse con él es lo mismo que luchar, *con fe*, en favor de la justicia que defiende al pobre.⁴⁵

Finalmente, el sacramento de la *unción de los enfermos* no está realmente pensado para ayudar a bien morir, sino para ayudar a vivir, a restablecerse del mal en todas sus dimensiones, espirituales y somáticas. Es un sacramento dirigido a prolongar el amor curativo y liberador de Cristo, con una visión unitaria de la persona humana, la armonía equilibrada que habla de la salud recuperada y del perdón espiritual.⁴⁶

Los dos sacramentos restantes (*matrimonio* y *orden sacerdotal*) la Iglesia católica, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, los entiende como vocaciones de la gracia que suscitan a la libertad humana la elección responsable de una determinada forma de vida y participación cristiana: en el primer caso es el servicio natural a la familia y la crianza de los hijos (el amor creador de Dios y la *humanización* del hombre y la mujer en el encuentro mutuo sexual),⁴⁷ y el segundo es el ministerio de misión y servicio sacramental –profético, cultural y pastoral- a la comunidad.⁴⁸

⁴⁵ Cf. Castillo, J.M. (1993b): “Confirmación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 225. Por eso dirá el profeta: “Juzgaba la causa del débil y del pobre, y todo le iba bien ¿No es eso conocerme? –dice Yavé” (Jer 22,16).

⁴⁶ La *extremaunción* se entrega a moribundos y enfermos graves; no es seguro que los cure corporalmente -la muerte es ineludible-, pero sí que Dios, por la gracia del Espíritu –y en virtud de la fe del creyente- ayuda al enfermo y le da la fuerza de la pascua de Cristo (Cf. Aldazábal, J., 1993: “Unción de los enfermos”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1440).

⁴⁷ Cf. Sanchís, A. (1993): “Matrimonio”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 778-779.

⁴⁸ Cf. Castillo, J.M. (1993d): “Orden sacerdotal”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 922.

6.4.-*Evangelii Gaudium*:

Ahora bien: la razón histórica del ser de la Iglesia es la evangelización;⁴⁹ es más, sin proceso evangelizador no hay comunidad cristiana (no se propaga la fe): la Iglesia debe evangelizar constantemente a través de los cristianos, ya estén dispersos por el mundo, ya se encuentren reunidos en comunidad.⁵⁰

Repite una y otra vez el Papa Francisco, en sus alocuciones y muy especialmente a lo largo su primera exhortación apostólica -titulada con acierto *Evangelii Gaudium*-,⁵¹ que *la Buena Nueva de Jesús de Nazaret se concreta simple y llanamente en la alegría*:

“La alegría del evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría”.⁵²

El Papa no menciona explícitamente la melancolía, pero el significante analizado a lo largo de esta tesis está muy presente en la continuación de la cita anterior:

“El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada. Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien. Los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente. Muchos caen en él y se convierten en seres resentidos, quejosos, sin vida. Ésa no es la opción de una vida digna y plena, ése no es el deseo de Dios para nosotros, ésa no es la vida en el Espíritu que brota del corazón de Cristo resucitado”.⁵³

La respuesta del *evangelio* a la miseria del hombre es la liberación de esa tristeza siguiendo y creyendo en Cristo, recibiendo perdón y salvación (salud) de los pecados,

⁴⁹ “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar” (Pablo VI, papa, beato, 1976: *Evangelii nuntiandi*, n. 14).

⁵⁰ Cf. Floristán, C. (1993b): “Evangelización / Nueva evangelización”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 463.

⁵¹ “La alegría del Evangelio”: publicada en 2013, se trata de un texto bellísimo y conmovedor, verdadera síntesis brillante de toda la fe del Cristianismo y de las directrices que quiere marcar en su pontificado, y que servirá para ir concluyendo esta tesis doctoral.

⁵² Francisco, papa (2013a): *Evangelii Gaudium*, o.c., n. 1.

⁵³ *Ibid*, n. 2.

predicando la resurrección a los pobres y a los tristes, compartiendo una *verdad* que trasciende la finitud del humano para reposar en Dios Padre. Francisco recuerda que Dios no se cansa nunca de perdonar, que son los hombres los que se cansan de acudir a su misericordia, absortos tantas veces en imágenes y formas de consumo, ensimismamiento, complacencia... de melancolía, en definitiva.⁵⁴

La Biblia se compone de infinidad de citas diversas, momentos dispares, reacciones profusas y a veces contradictorias. El mensaje que destaca el Papa es el de la esperanza y la alegría, tanto en el Antiguo Testamento -sobre todo en los profetas- como en la Nueva Alianza sellada por Jesús:

“Me encuentro lejos de la paz, he olvidado la dicha (...) Pero algo traigo a la memoria, algo que me hace esperar. Que el amor del Señor no se ha acabado, no se ha agotado su ternura. Mañana tras mañana se renuevan. ¡Grande es su fidelidad! (...) Bueno es esperar en silencio la salvación del Señor” (Lm 3, 17.21-23.26).

“Tu Dios está en medio de ti, poderoso salvador. Él exulta de gozo por ti, te renueva con su amor, y baila por ti con gritos de júbilo” (So 3,17).

“Os he dicho estas cosas para que mi alegría esté en vosotros, y vuestra alegría sea plena” (Jn 15,11).

“Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en alegría” (Jn 16,20).

“Alegraos siempre en el Señor. Os lo repito, ¡alegraos!” (Flp 4,4).

Jesús nos anuncia que llegamos a ser plenamente humanos cuando *somos más que humanos*, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro *ser más verdadero*: ése es el manantial de la acción evangelizadora, el agua que calma la sed de verdad.⁵⁵ Esto es el *bien* por antonomasia, exhorta la fe de la Iglesia. El bien tiende a comunicarse, porque es una experiencia auténtica de verdad y belleza, que busca por sí misma la expansión, la alegría de compartirla, de difundirla y predicarla a cualquier persona que vemos en necesidad de recibirla. La Iglesia que vive esta palabra -sigue diciendo Francisco- no crece por proselitismo, sino por atracción, por acción de la gracia que convoca a las almas.⁵⁶

⁵⁴ Íbid, n. 3. El Maestro Taulero lo decía: “En efecto, Él está dispuesto a dárnoslo todo, incluso a sí mismo. Dios no quiere ni puede con su amor veraz rehusarnos o negarnos nada. Ciertamente Él precede nuestra oración y nos sale al encuentro y nos ruega que seamos sus amigos, y está mil veces más dispuesto a dar que nosotros a recibir y más presto a conceder que nosotros a rogar” (citado en Fabro, C., 1983: *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 121).

⁵⁵ Cf. Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 8.

⁵⁶ Íbid, n. 14. La liberación del cristiano implica que desarrolla una mayor sensibilidad ante las necesidades de los demás, ante los signos de la muerte que se oponen y rechazan este *evangelio*. El Papa

La vida se alcanza y madura a medida que se entrega para dar vida a los otros. Y esto es en definitiva la misión, esa “dulce y confortadora alegría de evangelizar, *incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas*”.⁵⁷ La pastoral que debe conquistar el corazón del hombre para creer lo que no ve, debe empezar por la claridad de ideas y la elocuencia del mensaje, centrado en lo fundamental y dejando lo accesorio para los más cultivados:

“Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia. Cuando se asume un objetivo pastoral y un estilo misionero, que realmente llegue a todos sin excepciones ni exclusiones, el anuncio se concentra en lo esencial, que es lo más bello, lo más grande, lo más atractivo y al mismo tiempo lo más necesario. La propuesta se simplifica, sin perder por ello profundidad y verdad, y así se vuelve más contundente y radiante”.⁵⁸

Así pues, el núcleo fundamental de la enseñanza cristiana, lo primero que hay que mostrar del *evangelio* al mundo, es “la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado”.⁵⁹ Lo cual va inseparablemente unido a la acción, a las obras de amor al prójimo:

“La fe que se hace activa por la caridad” (Ga 5,6). “Las obras de amor al prójimo son la manifestación externa más perfecta de la gracia interior del Espíritu (...) La misericordia es la mayor de todas las virtudes”.⁶⁰

destaca que hay que salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a las *periferias* (*ibid*, n. 20) que necesitan la luz de Jesús, la esperanza de la vida. “Comunicándolo, el bien se arraiga y se desarrolla. Por eso, quien quiera vivir con dignidad y plenitud no tiene otro camino más que reconocer al otro y buscar su bien” (*ibid*, n. 9).

⁵⁷ *Ibid*, n. 10, cursiva nuestra. No obstante, el autor avisa de los obstáculos de la existencia humana, de esa clínica melancólica –y obsesiva- analizada a lo largo de esta tesis: “La tentación aparece frecuentemente bajo forma de excusas y reclamos, como si debieran darse innumerables condiciones para que sea posible la alegría. Esto suele suceder porque la sociedad tecnológica ha logrado multiplicar las ocasiones de placer, pero encuentra muy difícil engendrar la alegría” (*ibid*, n. 7).

⁵⁸ *Ibid*, n. 35. Estos pastores cristianos, evangelizadores de Cristo en el mundo actual, han de tener ese “olor a oveja” que agudamente subraya el Papa, para que las ovejas “escuchen su voz” (*ibid*, n. 24).

⁵⁹ *Ibid*, n. 36.

⁶⁰ *Ibid*, n. 37. Y la cita clásica: “No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, pero quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y para la utilidad del prójimo. Por eso, la misericordia que socorre los defectos ajenos es el sacrificio que más le agrada, ya que causa más de cerca la utilidad del prójimo” (Tomás de Aquino, santo, 1988: *Suma de Teología*, II-II, q. 30, art. 4, ad. 1. Madrid: BAC).

6.5.-No hay resignación a la melancolía, sino liberación:

Ésta es la clave fundamental del Cristianismo: fe en la salvación, en la resurrección, y caridad con todos, sobre todo con los últimos, los crucificados, cargando con sus cruces para redimir el sufrimiento humano, para librar del pecado y recibir la gracia en la tierra y luego en el cielo. No hay resignación a la melancolía, sino liberación, y ésta pasa por los pobres, lo repiten una y otra vez los teólogos de la liberación⁶¹ y lo confirma en la exhortación apostólica el Papa Francisco:

“Hoy y siempre, los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio, y la evangelización dirigida gratuitamente a ellos es signo del Reino que Jesús vino a traer. Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos”.⁶²

“La belleza misma del Evangelio no siempre puede ser adecuadamente manifestada por nosotros, pero hay un signo que no debe faltar jamás: la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha”.⁶³

En este contexto de miseria y resignación, la Iglesia y sus miembros también están señalados, tentados de rendirse a esa *verdad del melancólico* que Freud asimilaba:

“Así se gesta la mayor amenaza, que es el gris pragmatismo de la vida cotidiana de la Iglesia en el cual aparentemente todo procede con normalidad, pero en realidad la fe se va desgastando y degenerando en mezquindad. *Se desarrolla la psicología de la tumba*, que poco a poco convierte a los cristianos en momias de museo. Desilusionados con la realidad, con la Iglesia o consigo mismos, *viven la constante tentación de apegarse a una tristeza dulzona, sin esperanza, que se apodera del corazón como el más preciado de los elixires del demonio*. Llamados a iluminar y a comunicar vida, finalmente se dejan cautivar por cosas que sólo generan oscuridad y cansancio interior, y que apolillan el dinamismo apostólico. Por todo esto me permito insistir: ¡No nos dejemos robar la alegría evangelizadora!”⁶⁴

⁶¹ Cf. Sobrino, J. (1993c): “Opción por los pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 883.

⁶² Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 48.

⁶³ *Ibid*, n. 195. El autor denuncia los aspectos dañinos del mundo contemporáneo, sobre todo la *economía de la exclusión y la inequidad*, que literalmente mata (*ibid* n. 53) y por tanto es signo de muerte y melancolía. Todo se resume en la relación idolátrica con el dinero, *fetichista* llega a decir, que niega la primacía del ser humano y lo convierte en sirvo de una dictadura económica sin rostro. La crisis económica y financiera internacional pone de manifiesto que la existencia contemporánea ha reducido el ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo (*ibid*, n. 55).

⁶⁴ *Ibid*, n. 83, cursivas nuestras. “La alegría del Evangelio es esa que nada ni nadie nos podrá

El misterio de la fe está en aquello que a san Pablo le fue revelado por el Espíritu Santo y que, de forma genial, el apóstol compartió con los cristianos de Corinto: “te basta mi gracia, pues mi poder triunfa en la flaqueza” (2Co 12,9). En la melancolía actúa el Espíritu Santo, para liberar al hombre de su miseria, y predicar este *evangelio* de la gracia al mundo.

La clave de nuevo está en el misterio de la *encarnación*, que otorga al Cristianismo su cualidad más singular y exclusiva entre todas las religiones, incluidas las *reveladas*.⁶⁵ Francisco lo califica de “revolución de la ternura”.⁶⁶ Dios, en Cristo, no redime solamente a la persona concreta, sino también las relaciones sociales entre los hombres, las estructuras.⁶⁷ Porque –además– *sólo el perdonado se sabe realmente pecador*, pues en caso contrario el pecado se convierte en carga tan insoportable y sin futuro que la conciencia del sujeto lo reprime y no deja huella fenoménica, y la persona puede que no sienta culpa en cuanto a su modo de comportarse (su *ética*). Si se sabe perdonado puede obrar con la culpa, convertirse, liberarse de ella y liberar a los otros de esas consecuencias del pecado.⁶⁸

Así pues, la libertad cristiana se puede definir como *el paso de lo óntico a lo ético*, esto es: del ser y la naturaleza a la moral práctica individual y social. Libertad es tanto don gratuito (un bien) como tarea encomendada (un quehacer), no plena naturalmente, sino llamada a emerger (liberación) por la conversión de la fe y la caridad.⁶⁹ La espiritualidad de la Iglesia ha de sanar y liberar a las almas, convocarlas a

quitar (Jn 16,22). Los males de nuestro mundo -y los de la Iglesia- no deberían ser excusas para reducir nuestra entrega y nuestro fervor. Mirémoslos como desafíos para crecer. Además, la mirada creyente es capaz de reconocer la luz que siempre derrama el Espíritu Santo en medio de la oscuridad, sin olvidar que “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia” (Rm 5,20). *Nuestra fe es desafiada a vislumbrar el vino en que puede convertirse el agua y a descubrir el trigo que crece en medio de la cizaña*” (*ibid*, n. 84, cursivas nuestras).

⁶⁵ Cf. Martín Velasco, J. (1993d): “Religión (fenomenología)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1168-1169.

⁶⁶ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 88.

⁶⁷ *Ibid*, n. 178. El enemigo maligno es el fantasma del individualismo, tanto el pagano, agnóstico o ateo que niega la relación trascendente con Dios, como el idolátrico que sólo consume de él lo que le conviene al narcisismo. La sed de Dios no puede apagarse en propuestas alienantes o en un “Jesucristo sin carne” que olvide el compromiso con el otro, marca fundamental de la religión cristiana, signo inequívoco del Dios revelado por Jesús de Nazaret (Cf. Ellacuría, I, 1993c: “Pobreza / pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1044-1054).

⁶⁸ Cf. Sobrino, J. (1993b): “Identidad cristiana”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 581-582.

⁶⁹ Cf. Vidal, M. (1993a): “Libertad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 710-712.

la comunión solidaria y a la fecundidad misionera, denunciar las mentiras y falsedades que no humanizan ni dan gloria a Dios.⁷⁰ El Espíritu Santo, vínculo de amor entre Padre e Hijo -entre Dios y humanidad- es quien suscita todos los dones y construye una unidad que no es uniformidad, avisa el Papa, sino multiforme armonía que atrae: “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monoorde”.⁷¹

“En todos los bautizados, desde el primero hasta el último, actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar. El Pueblo de Dios es santo por esta unción que lo hace *infallible* “*in credendo*”. Esto significa que cuando cree no se equivoca, aunque no encuentre palabras para explicar su fe. El Espíritu lo guía en la verdad y lo conduce a la salvación. Como parte de su misterio de amor hacia la humanidad, Dios dota a la totalidad de los fieles de un *instinto de la fe* -el *sensus fidei*- que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que los permite captarlas intuitivamente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión”.⁷²

6.6.-El *sensus fidei*:

“El Vaticano II fue un nuevo Pentecostés, que preparó a la Iglesia para la nueva evangelización”; la expresión la empleaba habitualmente san Juan XXIII para simbolizar sus esperanzas y oraciones en el concilio que iba a celebrarse.⁷³ Una de las afirmaciones conciliares más sobresalientes fue definir a toda la Iglesia cristiana como *Pueblo de Dios*, y en consecuencia disponer que no hubiera escisión alguna entre Iglesia docente -el clero activo, maestro- e Iglesia discente -el laicado pasivo, receptor de la enseñanza-, dado que *todos* los bautizados participan de manera adecuada de las tres funciones de Jesucristo: sacerdote, profeta y rey.⁷⁴

⁷⁰ Cf. Ellacuría, I. (1993a): “Espiritualidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 418-419.

⁷¹ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 117.

⁷² *Ibid*, n. 119, cursivas originales.

⁷³ Juan XXIII, papa, san (1961): *Humanae Salutis*, n. 23. Madrid: BAC.

⁷⁴ Cristo cumple su misión profética en el mundo por medio de la jerarquía y por vía del laicado, como dones recibidos del Espíritu Santo (Cf. Floristán, C., 1993c: “Iglesia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 598-600).

Como resultado, los fieles poseen un “instinto” hacia la verdad del *evangelio*, que les permite reconocer y refrendar la auténtica doctrina cristiana y su práctica, así como rechazar aquello que es falso.⁷⁵ Este *sensus fidei* es hoy un *locus* fundamental o punto de referencia para la teología,⁷⁶ y precisamente por eso ha sido el tema publicado por la Comisión Teológica Internacional en su investigación más reciente.

Ahora bien, existen dos sujetos en la consideración de este *sentido o sentimiento de la fe*, en paralelo y en interacción recíproca: por un lado la Iglesia en su conjunto, columna y fundamento de la verdad (1Tm 3,15), depositaria del *sensus fidei fidelium* porque en ella convergen todos los creyentes fieles a Cristo; por otro cada creyente individual, que participa en la fe y la vida de la Iglesia por medio de la celebración regular de la eucaristía (*sensus fidei fidelis*).⁷⁷

Por medio de la gracia y de las virtudes teologales, los fieles se convierten en “partícipes por naturaleza divina” (2Pe 1,4) y son, de alguna manera, *connaturales* a Dios. La fe -primera virtud teologal- es la que permite al cristiano *comulgar* en el conocimiento que Dios tiene de sí y de todas las cosas pero, por la misma razón, el *sensus fidei* siempre estará ligado a la santidad de vida que lleve la persona.⁷⁸ Así, en su fuero interno el cristiano ha de discernir qué parte de su experiencia viene revelado de Dios, y cuál es producto de la confusión del mundo, de las ideologías que enmascaran imágenes *pseudodivinas*.⁷⁹ Son seis las disposiciones necesarias para la auténtica

⁷⁵ Cf. Comisión Teológica Internacional (2014): *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*, o.c., n. 2.

⁷⁶ Cf. Comisión Teológica Internacional (2012): *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, n. 35. Madrid: BAC. *Sensus fidei* es *locus* teológico porque también es en sí mismo amor al prójimo, Palabra de Dios realizada por los hombres en la historia, antes que una determinada ortodoxia intelectual (Cf. González Ruiz, J.M., 1993c: “Ortodoxia / ortopraxis”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 936).

⁷⁷ Cf. Comisión Teológica Internacional, 2014, o.c., n. 3. Valgan al respecto las siguientes citas del Antiguo y Nuevo Testamento:

“Ésta es la alianza que haré con la casa de Israel después de aquellos días –dice Yavé–: pondré mi ley en su interior, en su corazón la escribiré, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que instruirse mutuamente, diciéndose unos a otros: “¡Conoced a Yavé!””, sino que me conocerán todos, desde el más pequeño al mayor –dice Yavé–, porque perdonaré su culpa y no me acordaré más de sus pecados” (Jer 31,33-34).

“Vosotros, sin embargo, habéis recibido la unción, que viene del Santo, y todos tenéis la creencia (...) Pero vosotros haced que la unción que habéis recibido de él permanezca en vosotros; y no tenéis necesidad que os enseñe nadie; pero conforme os ha instruido su unción acerca de todas las cosas –y es veraz y no mentirosa- permaneced en él, según ella os ha enseñado” (1Jn 2,20.27).

⁷⁸ *Ibid*, n. 57. “Si la fe teologal en cuanto tal no puede equivocarse, el creyente en cambio puede tener opiniones erróneas, porque no todos sus pensamientos proceden de la fe. No todas las ideas que circulan en el Pueblo de Dios son coherentes con la fe” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1990: “Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo”, n. 35).

⁷⁹ 1Jn 4,1: “Queridísimos míos: no os fiéis de todo espíritu, sino examinad los espíritus, a ver si

participación del creyente en el *sensus fidei*, las cuales además actúan en conjunto, como un sistema vivo e interactivo (de factores éticos, espirituales y eclesiales), no un simple listado de méritos que puedan funcionar aisladamente unos de otros.⁸⁰

1. Participación en la vida de la Iglesia: en la oración, la liturgia, la eucaristía, la reconciliación, la *diakonía*... en definitiva, *sentire cum ecclesia* (sentirse dentro de);
2. Escuchar la Palabra de Dios, tanto la Escritura como la Tradición;
3. La apertura de la fe a la razón, ya que van de la misma mano y todo culto es racional;
4. Adhesión libre al magisterio, escucha convencida de la enseñanza de los pastores, identificación subjetiva con la misión de Jesús;
5. La santidad -amar a Dios y al prójimo-, la humildad -imitar a Cristo-, la libertad y la alegría -espirituales, no sólo emocionales-;
6. Buscar la unidad y edificación de la Iglesia en un solo cuerpo, sin crear divisiones.

6.7.-“La unidad es superior al conflicto”.

En resumen: la Palabra de Dios enseña que en el hermano está la permanente prolongación de la *encarnación* para cada uno de los hombres.⁸¹ No hay duda posible en el Nuevo Testamento: lo que hagamos a los demás tiene una *dimensión trascendente*.⁸²

son de Dios”.

⁸⁰ Comisión Teológica Internacional, 2014, o.c., n. 88-105. De todas formas, el juicio sobre la autenticidad del *sensus fidei* no pertenece en última instancia ni a los propios fieles ni a la teología, sino al magisterio de la Iglesia. No obstante, como la fe que sirve es la fe de la Iglesia, la que vive en todos los fieles en comunión a lo largo de los siglos, ha de ser necesariamente en esta comunión de vida de la Iglesia donde el magisterio del clero tiene la facultad y ejercita el ministerio esencial de depósito y supervisión de la fe (*ibid*, n. 77).

⁸¹ “Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, me lo hicisteis a mí” (Mt 25,40). “Buscad primero el reino y su justicia y eso se os dará por añadidura” (Mt 6,33). “Si alguno tiene bienes de este mundo, y ve a su hermano en la necesidad, y le cierra su propio corazón, ¿cómo puede estar en él el amor de Dios?” (1Jn 3,17).

⁸² Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 179. Véase especialmente *ibid*, n. 197:

“El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo “se hizo pobre” (2Co 8,9). Todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres. Esta salvación vino a nosotros a través del “sí” de una humilde muchacha de un pequeño pueblo perdido en la periferia de un gran imperio. El Salvador nació en un pesebre, entre animales, como lo hacían los hijos de los más pobres; fue presentado en el Templo junto con dos pichones, la ofrenda de quienes no podían permitirse pagar un cordero (Lc 2,24, Lv 5,7); creció en un hogar de sencillos trabajadores y trabajó con sus manos para ganarse el pan. Cuando comenzó a anunciar el Reino, lo seguían multitudes de desposeídos, y así manifestó lo que Él mismo dijo: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el Evangelio a los pobres” (Lc 4,18). A los que estaban cargados de dolor,

Por eso la propiedad también ha de estar al servicio del bien común –dice el Papa-, tiene una función social y los bienes un destino universal como realidades anteriores a la propiedad privada; “la solidaridad debe vivirse como la decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde”.⁸³ La aspiración es al cambio mundial de las estructuras injustas, pero generando las convicciones y actitudes humanas necesarias para impedir que las nuevas estructuras tarde o temprano se vuelvan corruptas, pesadas o ineficaces. De ahí que Francisco escriba estas dos citas tan rotundas e incluso revolucionarias, para la Iglesia y para el mundo moderno:

*“Los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás”.*⁸⁴

*“Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que *todos nos dejemos evangelizar por ellos*”.*⁸⁵

Allí donde se da el reconocimiento del otro como hermano con todas las consecuencias, allí estará presente -se sepa o no- la *gracia*. Pues el hombre no segrega naturalmente abnegación y solidaridad fraterna a partir de la inmanencia finita, caída, melancólica; desde el punto de vista de la religión no puede por sí mismo extraer de su interior la generosidad del amor gratuito, la capacidad para la entrega de la vida, el coraje para la esperanza en las situaciones desesperadas. Para el creyente todas estas actitudes son accesibles sólo desde la vida nueva de Cristo resucitado.

El Yo que ama depende del Tú amado con una forma de dependencia que no es esclavizante, sino liberadora y personalizadora; *la persona nunca es más libre que cuando responde al amor con amor*. Tal es la oferta que Dios hace al ser humano: la presencia interpelante divina -la gracia- no funciona como factor compulsivo o coactivo, sino como polo fascinante y atractivo. Quien la recibe va a Dios no arrastrado, sino atraído por su amor (Jn 6,44): “me has seducido, Yavé, y me dejé seducir” (Jer 20,7).⁸⁶

agobiados de pobreza, les aseguró que Dios los tenía en el centro de su corazón: “¡Felices vosotros, los pobres, porque el Reino de Dios os pertenece!” (Lc 6,20); con ellos se identificó: “Tuve hambre y me disteis de comer”, y enseñó que la misericordia hacia ellos es la llave del cielo (Mt 25,35 ss.)”.

⁸³ *Ibid*, n. 189.

⁸⁴ *Ibid*, n. 190, cursivas nuestras.

⁸⁵ *Ibid*, n. 198, primeras y últimas cursivas nuestras.

⁸⁶ *Gracia divina y libertad humana*: por eso mismo puede haber gracia cristiana también en una persona atea, si se comporta radicalmente de forma moral con el prójimo -y por tanto, no en idolatría ni perversión material- y su increencia está determinada sobre todo por el ambiente; habría un conocimiento

Esta armonía misteriosa de dos partes en una sola, distintas y relacionadas, asimétricas y amadas, prepara el terreno para expresar una de las ideas culminantes de *Evangelii Gaudium*, donde Francisco traza una especie de valoración “metapsicológica” de la naturaleza humana:

“De este modo, se hace posible desarrollar una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y *miran a los demás en su dignidad más profunda*. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para *construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto*. La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los *opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida*. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna”.⁸⁷

He aquí la respuesta cristiana a la melancolía, brillantemente escrita: existe el conflicto dialéctico entre fuerzas, con más o menos superficie y/o profundidad en los sujetos y entre ellos, pero hay una *dignidad* más profunda, que además es visible a la mirada de algunos sujetos, caracterizados como “grandes personas que se animan a ir más allá” -no se menciona la fe, en Dios y/o en el hombre, pero está claramente implícita-. Esto significa que *hay una unidad que supera el conflicto*, que lo trasciende, que lo armoniza incluso, de forma pluriforme –es decir, respetuosa con las formas, plástica, flexible-, *que engendra nueva vida*, o lo que es lo mismo: resurrección.⁸⁸

Lo cual es *solución* efectiva a la melancolía, pues los pliegues y nodos contradictorios, dispersos, confrontados... se armonizan en un nuevo ser humano y social liberado, prisma de muchas caras pero animado por la vida, por la lucha, por la acción consigo mismo y especialmente con los otros, pobres y esclavos de la muerte y

real del Amor de Dios, y por consiguiente salvífico para el sujeto (Cf. Rahner, K., 1972: *Ateísmo*, en SM I. Barcelona: Herder, pp. 465-466).

⁸⁷ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 228. Las cursivas son todas nuestras. La alusión a la melancolía es implícita, como en otros pasajes del mismo texto, pero tan elocuente que parece rebatir con rotundidad las afirmaciones que la metapsicología de Freud ha expuesto acerca del mismo tema, y cuya comparativa será abordada en la tercera y última parte de la tesis.

⁸⁸ Como explica a continuación, no se trata de un sincretismo o la absorción de un polo por otro (una dialéctica esquizoide, paranoide u obsesiva), sino una resolución en un plano superior, que conserva las virtualidades valiosas de las partes, en un todo superior a la suma o confrontación de éstas. Por tanto, parece referirse a lo que Freud llama *sublimación*, aunque el Papa no la mencione en absoluto.

del pecado. La clave, por tanto, está en la fe y la transformación en Cristo, la persona que ha unificado todo lo existencial en sí: cielo y tierra, Dios y hombre, tiempo y eternidad, carne y espíritu, persona y sociedad... ser y acción.⁸⁹ Desde entonces los tiempos humanos son otros.

6.8.-La paz de Jesús y la dignidad *sagrada* de cada hermano.

La señal de esta unidad y reconciliación es la paz: la paz de Jesús,⁹⁰ no la del mundo (Jn 14,27). El sujeto identificado a sí mismo como *fiel* cristiano, aunque siga siendo al mismo tiempo pecador y finito, con defectos, sigue e imita a Jesús en las virtudes, y así encuentra y practica la verdadera identidad *humana* que revela Cristo, que es a la vez *sobrehumana* porque remite a *lo más sagrado* del ser humano:

“Para compartir la vida con la gente y entregarnos generosamente, necesitamos reconocer también que cada persona es digna de nuestra entrega. No por su aspecto físico, por sus capacidades, por su lenguaje, por su mentalidad o por las satisfacciones que nos brinde, sino porque es obra de Dios, criatura suya. Él la creó a su imagen, y refleja algo de su gloria. Todo ser humano es objeto de la ternura infinita del Señor, y Él mismo habita en su vida. Jesucristo dio su preciosa sangre en la cruz por esa persona. Más allá de toda apariencia, cada uno es *inmensamente sagrado y merece nuestro cariño y nuestra entrega*. Por ello, si logro ayudar a una sola persona a vivir mejor, eso ya justifica la entrega de mi vida”.⁹¹

En consecuencia de todo, estos principios globales, totales, significan para los cristianos la integridad del *evangelio* que la Iglesia ha transmitido durante siglos, y que sigue predicando íntegro, pues todas y cada una de las partes son *buenas y sagradas*, gusten más o gusten menos en cada contexto histórico o cultural. Dice Francisco que esta riqueza plena incorpora a académicos y a obreros, a empresarios y artistas, a todos los seres humanos en común,⁹² mas su mirada predilecta siempre estará puesta en el

⁸⁹ Cf. Estrada, J.A., 2005, o.c., pp. 98-100.

⁹⁰ Desde el punto de vista religioso “Él, en efecto, es nuestra paz” (Ef 2,14).

⁹¹ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 271, la cursiva es original de Francisco.

⁹² “La mística popular acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta. *La Buena Noticia es la alegría de un Padre que no quiere que se pierda ninguno de sus pequeñitos*. Así brota la alegría en el Buen Pastor que encuentra la oveja perdida y la reintegra a su rebaño. El Evangelio es levadura que fermenta toda la masa y ciudad que brilla en lo alto del monte iluminando a todos los pueblos. El Evangelio tiene un criterio de totalidad que le es inherente: no termina de ser Buena Noticia hasta que no es anunciado a todos, *hasta que no fecunda y sana todas las dimensiones del hombre*, y hasta que no integra a todos los hombres en la mesa del

sufrido, el quejoso de melancolía e injusticia, colmado de *llagas*. Para terminar citaremos dos párrafos literales de *Evangelii Gaudium*, que resultan tan bellos y claros, que no deberían ser silenciados:

“A veces sentimos la tentación de ser cristianos manteniendo una prudente distancia de las llagas del Señor. Pero Jesús quiere que toquemos la miseria humana, *que toquemos la carne sufriente de los demás*. Espera que renunciemos a buscar esos cobertizos personales o comunitarios que nos permiten mantenernos a distancia del nudo de la tormenta humana, para que aceptemos de verdad entrar en contacto con la existencia concreta de los otros y *conozcamos la fuerza de la ternura*. Cuando lo hacemos, *la vida siempre se nos complica maravillosamente* y vivimos la intensa experiencia de ser pueblo, la experiencia de pertenecer a un pueblo”.⁹³

“Su resurrección no es algo del pasado; entraña una fuerza de vida que ha penetrado el mundo. Donde parece que todo ha muerto, por todas partes vuelven a aparecer los brotes de la resurrección. Es una fuerza imparable. Verdad que muchas veces parece que Dios no existiera: vemos injusticias, maldades, indiferencias y crueldades que no ceden. Pero también es cierto que en medio de la oscuridad siempre comienza a brotar algo nuevo, que tarde o temprano produce un fruto. En un campo arrasado vuelve a aparecer la vida, tozuda e invencible. Habrá muchas cosas negras, pero el bien siempre tiende a volver a brotar y a difundirse. *Cada día en el mundo renace la belleza, que resucita transformada a través de las tormentas de la historia*. Los valores tienden siempre a reaparecer de nuevas maneras, y *de hecho el ser humano ha renacido muchas veces de lo que parecía irreversible*. Ésa es la fuerza de la resurrección y cada evangelizador es un instrumento de ese dinamismo”.⁹⁴

Reino. El todo es superior a la parte” (*ibid*, n. 237, cursivas nuestras).

⁹³ *Íbid*, n. 270, cursivas nuestras.

⁹⁴ *Íbid*, n. 276, cursivas también nuestras.

SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DE LA TESIS: LA MELANCOLÍA PARA EL CRISTIANISMO.

Al final de la primera parte de esta tesis doctoral se expuso la visión freudiana de la melancolía en diez puntos. Ahora se intentará hacer lo propio con esta segunda parte, concluyendo lo que significa la melancolía para la religión cristiana también en una serie de puntos (que en este caso van a ser dieciséis) para, a continuación y en la tercera parte, establecer la comparativa final entre ambas posiciones al respecto del objeto de investigación y análisis, psicológico y filosófico.

Así pues, tal como se ha estado escribiendo y desarrollando hasta ahora, la religión cristiana -y más en concreto la católica- piensa respecto a la melancolía humana fundamentalmente lo siguiente:

1.-Abordaje específico de la religión cristiana: el modelo de elipse relacional entre el Yo y el Otro Absoluto Trascendente.

La fenomenología resulta ser en la actualidad el modelo pertinente para realizar el análisis de la religión, puesto que asume que el *locus* del sujeto constituye la principal característica contextual para discriminar el sentido de los registros y fenómenos religiosos. Por esta razón ha sido, asociada a otras herramientas analíticas (hermenéutica, psicoanálisis, teología -cristología y soteriología-, etc.) procedentes de obras y métodos de distintos autores (Vergote, Ricoeur, Sesbotié, la *Nueva Teología*), el enfoque elegido para extraer del *ordo* de la religión cristiana las ideas y conceptos básicos y *genuinos* que interesan para llevar a cabo la comparación de esta tesis.

Se ha partido, con Vergote, del hecho de que la dimensión religiosa del ser humano y su respectiva conducta sólo existen en relación a un sistema religioso concreto, históricamente situado, ligado a un contexto socio-cultural que funciona como estructura pre-existente.¹ El hombre no nace, sino que se hace religioso en respuesta

¹ Cf. Mardones, J.M. (2005): “El lugar de Dios en tiempos de credulidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, p. 15.

individual y colectiva a las demandas culturales.² En el Occidente cristiano, la actitud religiosa personal -la *fe*- es la respuesta subjetiva a la relación con una divinidad revelada ella misma en la historia como Dios-persona, Alguien que *trasciende* al sujeto como un Otro Absoluto, pero que es al mismo tiempo íntimo y personal -*encarnado* como ser humano en Jesús de Nazaret-, ligado ontológica y existencialmente al amor y la creación, a la vida y la libertad, manifestado como Padre que habita en la *psiké* -el alma- de cada uno de sus *hijos*.³

Esto significa que no es posible, desde la fenomenología religiosa, un modelo de círculos concéntricos donde todo lo divino y objetual fuera del sujeto sean meras proyecciones del Yo narcisista, a la manera freudiana. El modelo de análisis psicológico y filosófico de la religión cristiana ha de basarse en un *modelo de elipse* constituido por dos centros autónomos que se relacionan interactivamente: el psiquismo humano y el Otro revelado.⁴ La comunicación entre uno y otro polo sólo puede ser mediada por la simbolización, donde tiene lugar el *quiasmo* o unión entre la dimensión objetiva del lenguaje religioso y la subjetiva de la percepción orientada por la afectividad, y manifestada en la actitud de *fe*.⁵

La fe es por tanto una elección capaz, responsable para el hombre -*homo capax Dei*-, en lucha consigo mismo para resolver la dialéctica inconsciente y profunda -estructural, edípica- que otras personas elaboran subjetivamente por medio de la increencia. He aquí el carácter dialógico de la religiosidad humana, más allá de lo fenoménico, pues fe e increencia son dos respuestas posibles (positiva y negativa), a veces sucesivas y a veces coexistentes en el mismo sujeto, para dar cuenta de la misma pregunta existencial del *self*.⁶

² Cf. Domínguez Morano, C. (1992): *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, p. 116.

³ Cf. Vergote, A. (2002a): "Psychoherapy after recognition of the distinctive psychic and divine realities", en *Psyche en Geloof*, 13, p. 65.

⁴ Cf. Esteban Águeda, A. (2005): Tesis Doctoral. *El aporte de Antoine Vergote a la comprensión psicodinámica de la actitud religiosa*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 176.

⁵ *Ibid*, p. 257.

⁶ Cf. Vergote, A. (1982a): "L'homme au regard de la psychologie de la religion", en *Antropologia e filosofia della religione I*. Perugia: Editrice Benucci, p. 65.

2.-La experiencia religiosa *verdadera* es estructural y simbólica, no imaginaria:

La fe implica un salto cualitativo y una renuncia pulsional: el Yo cede de sus deseos inmanentes para entablar una relación especial, dependiente, entregada a los mandatos del Otro. Las tendencias naturales del psiquismo -impulsivas, narcisistas- juegan más a favor de la increencia.⁷ Esta dialéctica recuerda al sujeto en una relación de pérdida, culpa e identificación con el Objeto; la dialéctica que subyace a la melancolía.

Sin embargo, a lo largo de la tesis se ha concluido que la experiencia religiosa es psicológicamente *verdadera* sólo si transforma de manera relevante la personalidad del sujeto en torno a ella, si la relación con Dios se convierte en el centro de una nueva organización dinámica del *self*.⁸ De lo contrario, la adhesión religiosa puede ser fruto de una ilusión y evanescencia subjetivas, una *falsa* experiencia de fe que es puro fantasma del deseo inconsciente, porque el polo subjetivo crece a costa del objetivo y la elipse muda a anillo concéntrico en torno al *self* narcisista e inmaduro. Las experiencias de fe *verdaderas* -las místicas y proféticas, por ejemplo, las conversiones profundas, etc.- requieren un proceso personal de acomodación y búsqueda del Trascendente, una trayectoria religiosa subjetiva que persigue alguna forma o símbolo objetivo más allá del *self*... una especie de estructura, en definitiva.⁹

La representación del Dios cristiano integra las dos dimensiones parentales: privilegia la figura compleja paterna, pero la connota de más cualidades maternas que paternas, más amor incondicional y confianza que severidad de ley y castigos. Resumiendo: la fe cristiana es simultáneamente ley paterna y presencia materna activa.¹⁰ El carácter condicional del amor paterno reconoce la autonomía del humano, no de forma absoluta sino relativa, abierta a la dialéctica de dependencia amorosa con el Otro y liberación existencial a la par, sin las coacciones que teme el sujeto escéptico o no creyente. La cualidad materna del amor incondicional permite el apego con el

⁷ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 278-279.

⁸ Cf. Vergote, A. (1967): "Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme", en Girardi, J. & Six, J.F. -Eds.-: *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. París: Desclée de Brouwer, pp. 456.

⁹ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 266-267.

¹⁰ Cf. Tamayo, A. & Vergote, A. (1980): *The parental figures and the representation of God. A psycho-logical and cross-cultural study*. Lovaina-La Haya: Leuven University Press & Mouton Publishers, p. 215.

Trascendente y la confianza para afrontar con autonomía las angustias de la vida -donde se va a producir el gran cuestionamiento de la existencia y de la fe-.¹¹

Cada polo o modalidad de relación ha de ser contrapesada por la otra, para alimentar entre las dos la fe madura y simbólica del sujeto, no el mero registro imaginario de fantasmas infantiles o formas culturales. En sintonía con la *elipse*, los elementos que conforman la imagen de Dios han de evolucionar en el mismo sentido en que la persona va madurando y recorriendo la vida, y no quedar arrinconados por el camino, estereotipados o descartados; para ello el polo objetivo del sistema religioso cultural ha de presentar significados y valores flexibles, identitarios, emocionales (*encarnados*), mientras el sujeto sostiene en el *self* la tensión entre autonomía y dependencia, y es capaz de lograr encuentros *reales* y *subjetivos* con el Trascendente -a través de sus mediaciones- que alimenten su experiencia religiosa.¹²

Así, la existencia constituye el mismo ser del humano. La religión aporta la clave de la *creencia*, que no es conocimiento ni certeza inmanente de las cosas -tampoco sospecha-, sino apertura a una *trascendencia* posible más allá del *self*. La actitud de fe es una apuesta *de confianza*, como el “círculo virtuoso” de la hermenéutica moderna: “hay que comprender para creer y hay que creer para comprender”.¹³ Luego se trata de conciliar en la historia, partiendo de símbolos humanos y promoviendo interpretaciones *creadoras*, críticas y existenciales, la creencia positiva, confiable e idealista con la comprensión fenomenológica del sujeto, o lo que es lo mismo: la fe con la razón.

3.-El mal y la melancolía es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado y de la actitud subjetiva hacia Dios.

El hombre es una criatura desamparada ante la fatalidad del mal que observa y la incompreensión del dolor que sufre, que convierten la existencia humana en un aparente valle de lágrimas sin sentido, porque la vida se escribe como una historia de traumas. Aquí radica esa actitud subjetiva que en esta tesis se ha asimilado a la melancolía: el lamento humano de existir en el mundo para padecer dolor y desdicha.

¹¹ Cf. Vergote, A. (1995): “Religion, pathologie, guérison”, en *Revue théologique de Louvain*, 26, p. 36.

¹² Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., p. 194.

¹³ Cf. Ricoeur, P. (1969): *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, pp. 705-706.

El sufrimiento -el *pathos*- es la misma limitación ontológica del ser humano, la *consciencia de no ser* perfecto como Dios. La culpa que la persona siente del mal que produce, que recibe de otros y que contribuye a su vez a perpetuar, si no se encauza por una casuística religiosa que busca el perdón divino por los ritos y normas de una doctrina espiritual, conllevará un apego a la increencia, y una respuesta fuertemente negativa a la cuestión de Dios. Éste ha sido interpelado, y a juicio subjetivo del humano se ha comportado como ausente, callado u oculto (en *kenosis*, dicen los cristianos); el creyente virtual lo vive como contradicción y se vuelve agnóstico, un escéptico que no cree ni espera de Dios para afrontar el problema del sufrimiento.¹⁴ La creencia en el Padre no es entonces un objeto de deseo, sino una amenaza intrusiva, una herida narcisista producida por un objeto ambivalente e incluso sádico, que es rechazado y reprimido.¹⁵

La desilusión que provoca el *mal* es -pues- la prueba radical para el creyente, la experiencia crítica por excelencia de *lo sagrado* (etimológicamente: lo *separado*, lo distinto de uno).¹⁶ Mas aquí caben dos opciones de resolución: abandonar la fe, o reconocer que el Otro Absoluto realmente no es como se pensaba, no es la imagen que el sujeto se había formado de él. Job es el ejemplo de esta elaboración, que conlleva una des-ilusión religiosa. Aceptar lo que de sin-razón tiene un mundo donde abundan tanto dolor y sufrimiento sirve entonces para devolver a la fe su intencionalidad propia, que va dirigida a Dios mismo tal cual se revela en la historia, y no al interés que se espera obtener de un Creador omnipotente y bueno -imagen que parece, más bien, una burda idealización de las figuras parentales-.¹⁷

La fe entonces presupone un pacto con la vida *real*, con la madurez de las relaciones personales, pues se trata de una adhesión *fiel* elaborada a través de renunciaciones y duelos, levantada de la herida de la melancolía, puesto que la presencia divina no se puede vivir según el propio deseo. Aceptar el duelo de lo imposible, de la imagen caída de Dios -objeto primordial para el creyente- libera del resentimiento, y le hace disponible para acoger el goce real y posible, finito, que es siempre el que lleva la

¹⁴ Cf. Mardones, J.M., 2005, o.c., p. 30.

¹⁵ Cf. Vergote, A. (1983): *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. Lieja: Mardanga, p. 210.

¹⁶ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 239.

¹⁷ Cf. Domínguez Morano, C., 1992, o.c., pp. 346-348.

marca de la renuncia a la omnipotencia imaginaria. La clave para aceptar la impotencia humana no está en la queja y la reclamación, sino en el perdón, la empatía y la comprensión con las faltas ajenas; en suma, la disposición psíquica de la confianza básica que es indispensable para la fe cristiana. El misterio liberador de la religión consiste en transformar profundamente este odio vengativo y tristeza resentida del *pathos*, en reconciliación, perdón y reparación hacia el objeto separado, muerto y después resucitado, padre y madre: el Otro Absoluto.¹⁸

4.-La existencia humana está marcada por el signo de la culpabilidad.

Se ha definido al ser humano por composición, como el “mixto” de la afirmación originaria y de la negación existencial: el hombre es el gozo del “sí” en la tristeza de lo finito (el “no”).¹⁹ Si por algo se caracteriza el hombre es por ser *lábil*: estamos limitados, continuamente expuestos a cometer errores y *pecar*.²⁰

Para Ricoeur la sexualidad es la *mancha* existencial que ensucia el fondo imaginario, *virginal* de la conciencia humana. El hombre accede al mundo ético no motivado por el amor a una pureza inmaculada, sino coaccionado por el temor dada la impureza -esto es: el mal y la melancolía-. Este *temor* tiene su raíz existencial en la vinculación primordial de la *vindicta* con la mancha: lo sucio ha de ser limpiado y castigado el culpable.²¹

Lo sagrado se erige simbólicamente como la Ley que exige al hombre tal retribución, pues el mal de pasión (padecer un sufrimiento) significa que ha habido algún mal de acción (el *pecado* cometido que conlleva culpa consciente) que ha sido vengado. Éste es el primer esquema de causalidad moral: *si sufres, si fracasas, si enfermas o mueres, es porque has pecado*.²² Así, antes de que nadie le acuse directamente, el hombre se siente vagamente acusado como culpable del dolor del mundo. Dios es inocente; más aún, su cólera es la *faz de la santidad para el hombre pecador*.²³

¹⁸ Cf. Esteban Águeda, A., 2005, o.c., pp. 333-336.

¹⁹ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 220.

²⁰ *Íbid*, p. 210.

²¹ *Íbid*, pp. 271-272.

²² *Íbid*, pp. 274-275.

²³ *Íbid*, p. 317.

Ahora bien: la mancha puede conjurarse para prevenir el sufrimiento. El castigo retributivo no es entonces la muerte irreversible, sino la penitencia, un medio inscrito en la Ley: padecer tristeza y sufrimiento en aras de restaurar la felicidad del orden -la pureza-. El *temor* a la vindicta se desplaza y se transforma en *amor* al orden, a la Ley.²⁴ Se trata de un proceso existencial de reabsorción de la simbólica de la mancha en simbólica del pecado, lo cual significa que éste se va aproximando a una *falta*, una infracción o extravío del orden encarnado en la doctrina (en la etimología, pecador significa el *extraviado de Dios*). De esta manera el sufrimiento se articula en alguna forma de reparación: *el sufrimiento podrá purgar el pecado, reconciliar al hombre con Dios*.

El perdón de Dios, la paciencia de *lo sagrado*, no suprime el sufrimiento, pero sí lo consuela y le aporta significado, y da así opción a la felicidad humana cuando todo parecía sucio, culposos, *melancólico*.²⁵ Ser culpable en el fondo no significa sentirse autor del pecado -del mal-, sino *estar uno dispuesto a soportar el castigo* vindicativo del Otro y a constituirse en sujeto de una penitencia que repara la falta y logra la reconciliación con el orden original -el bien-.²⁶ La marca existencial de la culpabilidad en el hombre es la conciencia de su responsabilidad de padecer en aras de resarcirse de la labilidad que le inclina a cometer errores, que en sí es su misma naturaleza finita.

5.-Dios revela al hombre la salvación, pero éste cede a la tentación del Mal y cae en el pecado.

El Cristianismo afirma primero de todo que la salvación no viene del pecado, del sufrimiento humano, sino exactamente al contrario: el pecado y su comprensión viene del rechazo a la salvación, “que es lo primero que Dios ofrece con brazo extendido”. Los hombres no se salvan de los pecados, sino que caen en ellos por rechazar el plan de Dios. La revelación judeocristiana viaja de la salvación hasta el pecado, y no al revés, pues *el hombre es objeto del deseo de Dios antes que sujeto de su propio deseo*.²⁷

²⁴ *Ibid*, pp. 292-294.

²⁵ Ésta es una ley judía -y griega-, expresión jurídica y ética de la *alianza* con lo sagrado, que anula los poderes trágicos de la mancha y la vindicta, y así se constituye en punto de referencia *hipersubjetiva* para el pecado (*ibid*, p. 343).

²⁶ *Ibid*, pp. 367-368.

²⁷ Cf. Sesboué, B. (1990): *Jesucristo: el único mediador*; vol. I. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 33-44.

Ahora se puede comprender en los justos términos cuál es la naturaleza del *mal* en la religión judeo-cristiana. El *mal* no es la falta de algo o un déficit existencial, sino que es activo, positivo, *algo que se pone*. Y a la vez es *algo que ya estaba allí seduciendo, atrayendo*, que estaba fuera del hombre y éste lo hace pasar dentro. En pocas palabras: el hombre es el malo subalterno, el perverso por seducción de otro que es el *Mal absoluto*: el Diablo. Pero es el hombre quien se “autoinfecta” él mismo del pecado, puesto que en su responsabilidad él mismo merma su propia libertad cayendo en la tentación. *Infectar* no es condenar o destruir, sino dañar: el hombre sigue vivo, continúa el ser *bueno* aunque esté infectado del *mal*.²⁸

Pecar realmente es *ceder ante el mal*. La serpiente mítica del Edén significa la proyección psicológica de la concupiscencia, el objeto culpable exterior con el que trata de excusarse el sujeto humano; pero a la vez es la representación simbólica del absurdo del mundo, de lo desconocido e intrigante, lo fatal que se opone a la disposición original para el bien.²⁹ La constante preexistencia del mal es el aspecto “ajeno” y alienado de ese mal, del que sin embargo *soy yo responsable*.

Lo cual significa que para los cristianos el *mal* no es un valor simétrico del bien, ni la maldad un sustitutivo de la bondad del hombre: es más bien una inocencia marchitada, una belleza afeada, una luz oscurecida... Por muy radical que sea el mal, nunca podrá ser tan original, tan *verdadero* como la bondad del hombre, creación amorosa de Dios a su imagen y semejanza (Gn 1,27). En síntesis, *el hombre está destinado al bien e inclinado al mal*.

Y en consecuencia el albedrío humano no es libre, sino *siervo*: la libertad se encadena a sí misma cuando escoge mal, y en adelante se encuentra ya siempre predispuesta a esa *labilidad* hacia el pecado;³⁰ lo que se ha identificado con la melancolía. He aquí la doctrina que subyace al *pecado original*.

²⁸ Cf. Torres Queiruga, A. (1993b): “Mal”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 755.

²⁹ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 580.

³⁰ Cf. Ruíz de la Peña, J.L. (1993b): “Gracia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 547.

La respuesta del Cristianismo al problema del sufrimiento en el fondo no es teórica (la *teodicea* de demostrar el lugar de Dios en él), sino práctica: qué hacer para paliarlo y convertirlo en bien. El mal en el mundo no lo representa el “pecado” en abstracto o la fatalidad, sino *el pecado en concreto*, el que se ceba en la multitud de víctimas que padecen el dolor infligido por los otros seres humanos. El *mal moral* del hombre es la causa directa del *mal físico* que hay que remediar como la ética primordial, a través de la conversión de la fe, junto con la solidaridad y la acción de la misericordia, mandadas por Dios y por la conciencia fiel.³¹

6.-El cristiano no cree en el mal, sino en el perdón de los pecados, que es la justificación de la fe.

El signo de los judíos, la Alianza entre Yavé y los hombres, reside exclusivamente en la *ética*: es la Ley entregada a Moisés a en el Sinaí, en pleno Éxodo liberador de Egipto. Yavé es un Dios ético, protector del Pueblo que ha elegido, a cambio de la fidelidad de éste por generaciones. Pero la propia Ley se convierte en fuente de pecado y de culpabilidad -he aquí el apunte fundamental de Jesús, magistralmente formulado por san Pablo-, si la obediencia fiel se tiene que referir a una literalidad -a la manera *farisea*- que continuamente se multiplica para coartar todos los escrúpulos del hombre, cubrir toda la dimensión existencial de la mancha y conjurar el temor al castigo divino. La dialéctica expansiva de la propia Ley judía genera más y más culpa, causa impotencia en el creyente por la lejanía e inclemencia de Dios, y así transforma la existencia humana en un remedo de esclavitud, de melancolía y neurosis obsesiva. El pecado paradójicamente se sirve de la Ley para insuflar muerte al creyente.³²

Jesús de Nazaret predica una Nueva Alianza que no se basa realmente en códigos de conducta escrita, sino en la fe espiritual en la salvación, en el perdón de los pecados, en la misericordia *fiel* con todos los hermanos, especialmente con los pobres y sufrientes.³³ El núcleo fundamental de la enseñanza del *evangelio* es “la belleza del

³¹ Cf. Castillo, J.M. (2007): *Víctimas del pecado*. Madrid: Trotta, p. 107.

³² Cf. Ellacuría, I. (1993b): “Liberación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 696.

³³ Cf. Sesboué, B., 1990, o.c., pp. 249-250.

amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado”.³⁴ Esto va inseparablemente unido a la acción, siguiendo el ejemplo primero de Jesús: *Amaos unos a otros como yo os he amado* (Jn 13,34). En la revelación cristiana no importa la labilidad y la fragilidad humana, el *siervo albedrío* de la finitud, pues la fe genuina socorre las fallas del hombre y la gracia actúa en la humanidad de cada persona: *Te basta mi gracia, pues mi poder triunfa en la flaqueza* (2Co 12,9).

Ahora el pecado logra su sentido completo cuando se le contempla sobre el fondo del perdón gratuito de Dios dirigido a la humanidad entera. En verdad *sólo el perdonado se sabe pecador*,³⁵ ya que de lo contrario el pecado se convierte en carga tan insoportable y sin futuro que la conciencia del sujeto la reprimirá de una u otra forma, y la persona quizás llegue a no sentir culpa en su ética, sufrirla sin remedio o exhibirla sin pudor como los melancólicos.

Pecar, en el fondo y en la forma es querer ser como Dios -infinito, omnipotente, no sufriente-, pero sin contar en absoluto con él, sirviéndose sólo de uno mismo, de los propios arrebatos y narcisismos, y cayendo en consecuencia en la impotencia y el absurdo.³⁶ La madurez cristiana pasa por el reconocimiento de la falta y la aceptación de la culpa, *más su reparación por vía de la gracia divina*.³⁷ Así, realmente el cristiano no cree en el pecado, en el mal, sino en el *perdón de los pecados*, que es la justificación de la fe. No cree en la muerte -la condena del pecador- ni tampoco en la inmortalidad del alma -la negación existencial de la finitud y de la muerte-, sino que cree en la *resurrección de los muertos*.³⁸ Jesús condena el pecado de igual manera que salva al pecador. Con él termina el destierro alienante del género humano, arrancado en Adán, y triunfa la divinización del hombre: Jesús, cuanto más hombre, más Dios es, porque *donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia* (Rm 5,20).

³⁴ Francisco, papa (2013a): *Evangelii Gaudium*, n. 36.

³⁵ Cf. Sobrino, J. (1993b): “Identidad cristiana”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 581-582.

³⁶ Cf. Boff, L. (1993): “Sufrimiento”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1316-1317.

³⁷ El pesimismo judío de la caída se muda en optimismo cristiano de la salvación, del perdón de Dios por medio de su Hijo; Adán, en suma, existió con vistas a Jesús (Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 600).

³⁸ Cf. Domínguez Morano, C., 1992, o.c., p. 348.

7.-La gracia no es meramente absolución, sino liberación.

Y es que, en realidad, el pecado no necesita tanto de un perdón como de una liberación, porque es expresión de la *inmensa pasividad humana*; más consecuencia de la miseria del hombre que de su culpa.³⁹ Para la Nueva Teología el hombre es más víctima que autor del pecado, *más digno de compasión que de culpabilización*.⁴⁰ Antes que la maldad de los individuos, las responsables del sufrimiento evitable del mundo son las estructuras consolidadas de pecado, anónimas y colectivas, que funcionan continuamente por sistema.

Por ende, la gracia divina no es meramente perdón y absolución del pecado, sino liberación del mismo, porque la naturaleza fallida y culposa del ser humano se transforma de raíz en semilla de nueva vida aquí, en la tierra. Por consiguiente, el espíritu teológico contemporáneo no es una respuesta especulativa o filosófica, sino práctica, profética, existencial: la *liberación* de los hombres, la salvación del dolor y del sufrimiento *mediante* la construcción del *reino* que Dios manda. Y tal liberación lo es indistintamente de la miseria real y espiritual; es *resurrección soteriológica y material*,⁴¹ ética y política.⁴²

Por eso la teología católica exalta la libertad humana como preparatoria y cooperadora de la gracia; el hombre es persona, *sujeto*, que responde con autonomía a la iniciativa salvífica del Padre y participa de la salvación: *Dios y hombre*, por tanto, Cristo y toda la Iglesia.⁴³ El Concilio de Trento enseña que la acción justificante divina produce la inmutación real e interna del pecador, que comprende un doble aspecto: remisión de los pecados (aspecto negativo) y santificación y renovación del hombre interior (aspecto positivo). De esta manera, la caridad de Dios le penetra y se incardina en él de modo estable; en virtud de ella el ser humano comienza a existir como justo, a

³⁹ En términos *analíticos* diríamos que tiene más que ver con la melancolía que con la neurosis obsesiva.

⁴⁰ Cf. González Faus, J.I. (1990b): "Pecado", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 98-100.

⁴¹ Cf. Herráez, F. (1993): "Conversión", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 254-255.

⁴² *Jesús es y hace*, y por esto mismo los cristianos son y deben hacer.

⁴³ Frente a las concepciones monistas que oponen un término al otro, como hace el optimismo naturalista de Pelagio o el pesimismo existencialista de Lutero.

crecer en santidad y a dar frutos de buenas obras.⁴⁴ La liberación cristiana significa entonces *el paso de lo óntico a lo ético*, del ser a la moral, y es tanto un don gratuito (un bien) como tarea encomendada (un quehacer), no plena naturalmente, sino llamada a emerger en la historia humana por la conversión de la fe y la caridad.⁴⁵

8.-La redención es la misma encarnación de Dios en nosotros, por medio de Jesús de Nazaret.

La mejor definición que se puede hacer del Cristianismo es la de *religión encarnada*; el misterio de la *encarnación* le otorga la cualidad más singular y exclusiva entre todas las demás religiones, incluidas las *reveladas*.⁴⁶ Jesucristo no redime solamente a la persona concreta, sino también las relaciones sociales entre los hombres, las estructuras.⁴⁷ El enemigo diabólico es el fantasma del individualismo, tanto el pagano, agnóstico o ateo que niega la relación trascendente con Dios, como el idolátrico que sólo consume de él lo que le conviene al narcisismo. La sed de Dios no puede apagarse en propuestas alienantes o en un “Jesucristo sin carne” que ignore el compromiso con el otro, signo inequívoco del Dios revelado por Jesús de Nazaret.⁴⁸

El Nuevo Testamento deja clara la reconciliación de Dios con los hombres, y de éstos con Dios, mediados ambos por la persona de Jesús: “el mismo que nosotros, pero a la vez distinto de nosotros y el Otro en relación a nosotros”.⁴⁹ Los principios cristológicos esenciales de la *verdadera divinidad* de Jesucristo, de su *verdadera humanidad* y, más aún, de la *verdadera unidad* del Verbo encarnado,⁵⁰ significan que en

⁴⁴ Cf. Ruíz de la Peña, J.L., 1993b, o.c., pp. 546-548. Así, *la libertad humana hace lo que puede, y la gracia completa lo que no puede*. La salvación cristiana es producto tanto de la fe como de las obras, que van siempre unidas sin excepción, y todas ellas son producto de la gracia divina. Por tanto el católico puede adherirse al principio de *sola gratia*, como el protestante al de las obras, pues todo va unido: fe + esperanza + caridad, cuando la fe es auténtica.

⁴⁵ Cf. Vidal, M. (1993a): “Libertad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 710-712.

⁴⁶ Cf. Martín Velasco, J. (1993d): “Religión (fenomenología)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1168-1169.

⁴⁷ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 178.

⁴⁸ Cf. Ellacuría, I. (1993c): “Pobreza / pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1044-1054.

⁴⁹ Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 20.

⁵⁰ Si en Cristo las dos naturalezas solidarias fueran exteriores la una a la otra, juxtapuestas o escindidas, entonces no pasaría nada de la primera a la segunda; en algún punto se rompería la comunión existencial -la *verdad encarnada*- y no habría fundamento mediador del intercambio que tiene lugar entre Dios y los hombres. Por la misma razón el Espíritu Santo es Dios, no un simple don, y está en comunicación con el Padre y el Hijo. En la dogmática, se dice que la *encarnación* cristiana es la unidad

la encarnación y en la gracia lo dado no es algo distinto de Dios, sino Dios mismo comunicado al hombre. He aquí el *significado existencial del Dios uno y trino*: no hay alternativa entre humanización y divinización, pues ambas van unidas en la historia, crecen a la par y llegan al mismo punto, que es Dios. *Hechos dioses, llegamos a ser perfectos humanos*.⁵¹

El Hijo ha nacido de mujer y se ha *hecho carne* entre los demás hombres, a los que iguala en todo *salvo en el pecado*. Hay una reivindicación absolutamente digna del cuerpo humano, de la historia humana, de todo lo débil, oprimido, pobre... todo aquello donde Cristo se encarnó y por esto mismo redimió, y justificó, no sólo en su glorificación después de la muerte, sino primero en el ejemplo de vida y testimonio que dejó a sus seguidores, en la forma de organizar las relaciones fraternas que tienen que acercarse lo más posible al *reino* que Jesús predicaba.

La redención cristiana no reside por tanto en una determinada forma de morir, sino *en la forma de vivir*, siempre en conformidad con la voluntad santa de Dios. Para la teología contemporánea es la *existencia misma* de Jesús -la encarnación de Dios en nosotros- la que redime y quita el pecado del mundo, y no sólo una expiación o *inmolación* dolorosa en la cruz.⁵²

9.-La incógnita del crucificado: por qué murió Jesús.

Los judíos pedían a Yavé milagros, signos claros de la voluntad divina, y los griegos buscaban la sabiduría, el *logos*. San Pablo predicaba ante ambos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles (1Co, 1,23). La salvación cristiana reside en *la incógnita del crucificado*, el maltratado injustamente con crueldad y asesinado por los hombres que venía a salvar, mientras Dios se mantiene callado. Jesús de Nazaret unifica el *Siervo de Yavé* del *deutero-Isaías* (Is 42 y 53) con el *Hijo del hombre* del profeta Daniel (Dn 7,13-14): el cordero de Dios es también rey y juez de los hombres.

“hipostática” del Verbo divino con todo el género humano, en el ser y el obrar de Cristo (Cf. Vives, J., 1993: “Trinidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1432).

⁵¹ Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 238.

⁵² Cf. Espeja, J. (1993b): “Redención”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1119-1121.

¿Por qué murió Jesús? Se han analizado ampliamente las dos perspectivas complementarias⁵³ de la tradición teológica católica, la *descendente* -de Dios al hombre a través de la humanidad de Jesús- de la Patrística y de la Iglesia Oriental, y la *ascendente* -del hombre a Dios por la divinidad de Cristo- de la Iglesia Latina, la Escolástica y el Barroco, y se ha llegado a la conclusión de que es necesario integrar las dos en una mediación y reconciliación, privilegiando absolutamente la primera -que es gracia divina- y completándola con la segunda -la responsabilidad humana-.⁵⁴

Cristo *satisfice* al Padre en el sentido más profundo de la palabra, porque es fiel al *evangelio* y a la solidaridad humana más allá de todo sufrimiento y barrera; su amor no se detiene ante la angustia de la cruz, a pesar de la incompreensión de los hombres y del abandono de los amigos: se sacrifica por todos y *restaura la vida donde hasta entonces la muerte se cobraba la victoria del pecado*.⁵⁵

El Padre no tiene responsabilidad alguna en la muerte, la cual cabe por entero atribuir a los hombres, que no aceptan el testimonio de Jesús y se lo quitan de en medio por blasfemo y subversivo. La resurrección, en cambio, es obra de Dios, que se niega a sancionar tamaña injusticia. Se ha de interpretar, en esta gran mediación, cómo *Jesús intercambia con nosotros su justicia por nuestro pecado*.⁵⁶ los hombres cometemos contra él toda clase de males y decepciones, le agredimos y le matamos, haciendo de él todo lo que el pecado puede hacer; él nos devuelve el perdón gratuito, la justicia divina reparadora, el amor hasta el extremo: *Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen* (Lc 23,34).

La cruz es símbolo excelso del *amor que transfigura el horror en belleza*, y que denuncia el pecado en el mismo momento en que lo perdona. El rostro crucificado nos devuelve la imagen de la finitud, y la santidad de Jesús en su forma de morir (impotente, abnegada, solidaria con los hombres, y especialmente con los *últimos*) provoca nuestra conversión y nos traspasa el corazón. La nueva *faz de Dios* ya no embarga de temor y retaliación, sino de todo lo contrario: ilumina a los pecadores con la gracia del perdón e invita a una respuesta de gratitud.⁵⁷

⁵³ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 65.

⁵⁴ *Ibid*, p. 99.

⁵⁵ *Ibid*, p. 381.

⁵⁶ *Ibid*, p. 103.

⁵⁷ *Ibid*, p. 104.

Por eso la *resurrección* era la principal predicación de los apóstoles, pues significaba en sí misma la Buena Nueva de Cristo, la glorificación del hombre que ha vivido haciendo el bien hasta la muerte.⁵⁸ La cruz es así la consecuencia última de la redención, y no su causa. Finaliza la separación entre lo natural y lo sobrenatural, pues Cristo identifica en un mismo plano *creación* con *salvación*, una vez el mal sea desterrado de la existencia humana como lo está de la divina. Así es como el poder de Dios aparece paradójicamente en la “impotencia” o *kenosis* de la cruz: el Padre *soporta* que maten a su Hijo, como tiene que soportar el mal y las iniquidades diarias del mundo, porque por amor respeta el albedrío del hombre; pero está siempre al lado de quien sufre, si bien la fuerza del dolor humano haga a veces aparecer su respeto como “abandono” (Mc 15,34). Y en cuanto la muerte rompe la constitución de la historia y le otorga una disponibilidad absoluta, Dios desborda la fuerza liberadora de la resurrección.⁵⁹

10.-El sacrificio existencial es el amor y no la muerte.

La idea de que el Padre sacrifica a Cristo porque quiere vengar la ofensa de los hombres en la persona de su Hijo (*teología barroca de la sangre*) es ajena a la Iglesia primitiva. Con esta *satisfacción vicaria* se pierde la triangulación original de la cruz: Jesús muerto parece abonar toda la deuda, lo cual difumina la responsabilidad de los hombres pecadores que, absueltos, sólo habrán de limitarse a las prácticas sacramentales exteriores, eucarísticas, sin obligación de transformar el mundo circundante en *reino* de Dios.⁶⁰

Hay una idea errónea básica en la concepción sacrificial de la muerte de Jesús. Es aquella que opone justicia y misericordia, y que enunciaba el texto proto-escolástico de san Anselmo de Canterbury: perdonar a quien no se convierte ni intenta reparar su falta es una injusticia y una burla a Dios.⁶¹ Pero esto nos transmite una imagen sádica y perversa del Padre, quien sólo se mostraría misericordioso una vez ha sido satisfecha su

⁵⁸ Cf. Fraijó, M. (1993): “Resurrección”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1201.

⁵⁹ Cf. Torres Queiruga, A., 1993b, o.c., p. 760.

⁶⁰ Cf. Sobrino, J. (1993d): “Seguimiento de Jesús”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1290-1292.

⁶¹ Cf. Sesboué, B., 1990, o.c., pp. 366-368. Por eso el Calvario parecería el lugar de la justicia divina porque la *sangre* derramada de Cristo, cordero sin tacha que *satisface* el cargo contraído por los pecados de la humanidad, *propicia* la misericordia del Padre, el cual ya no se cobra la muerte de los auténticos culpables.

venganza -y más en la persona de un justo, su propio Hijo-. Se ha concluido que este movimiento es una poderosa proyección obsesiva, ambivalente y narcisista humana -corroborada por el Psicoanálisis-, y no una revelación cristiana. La obra de Jesús atestigua suficientemente que la justicia de Dios no es la cólera, sino el perdón gratuito, y que la ira es más bien *la tristeza del amor de Dios*.⁶²

El sacrificio de Cristo *no* es por tanto un sacrificio ritual o simbólico a la manera de las religiones antiguas y de la Ley judía. Como ya se ha explicado, se trata de un *sacrificio existencial* que entrecruza dos dimensiones: la *vertical* que cumple la voluntad amorosa del Padre y la *horizontal* que se solidariza con los hombres *hasta el final*, sin temer al tormento ni la muerte, esperando la victoria sobre ella. Ofrecerse uno mismo no es ningún ritual, y tal *oblación* se hace sagrada (*sacrum facere*) porque se impregna de Dios, a quien complace la entrega incondicional de su Hijo, a la par que le apena la maldad y cerrazón de los hombres.⁶³

En este sacrificio existencial, en *amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo*, reside para los cristianos la felicidad del ser humano, que fuera de Dios se angustia y entristece. La comunión con Dios sólo es posible si la voluntad humana es libre, y -paradoja existencial- será libre si es *sacrificada* en alabanza a Dios por los hermanos. Esto es lo primario del sacrificio, y toda renuncia, privación o sufrimiento son aspectos secundarios y *justificados*.

Luego el sacrificio de Cristo en modo alguno sustituye el nuestro, sino al revés: aquel misterio de la cruz nos permite -e insta- a realizar nuestras *obras sagradas* porque del Padre recibimos, por mediación del Hijo, la gracia indispensable para acercarnos a Dios, poniendo la fe al servicio de las obras y del *reino*. Se verifica así la relación esencial entre *gracia y libertad*: el sacrificio de Cristo nos libera del pecado (de la *melancolía*, se puede añadir) y nos permite realizar el paso a Dios en los hermanos.⁶⁴

⁶² Íbid, p. 321.

⁶³ Íbid, pp. 289-290.

⁶⁴ Íbid, pp. 294-295.

11.-Los sacramentos son actos divinos para la liberación del hombre.

Los sacramentos católicos comunican o confieren la gracia de Dios a quien los recibe. La gracia no se comunica por el rito en sí, sino por la efectividad que tiene la obra salvífica de Cristo en el creyente, lo cual se justifica por la fe y no por las obras o méritos del sujeto. No son por tanto actos humanos que rindan homenaje a Dios, sino *actos divinos para la liberación del hombre*, y por esta razón son *símbolos vívidos* de la fe, compromiso y expresión de ésta, intrínsecamente comunitarios porque la celebración ha de ser solidaria con todos los hombres, especialmente con los pobres y *desgraciados*. Pero si el creyente realiza el rito sin ética, lo celebra de forma automática y sentimental sin trasfondo de conversión, realiza entonces un rito mágico en vez de religioso, y carece en consecuencia de validez: el sacramento se convierte en fuente de engaño y de alienación, de falsa conciencia, lo contrario de lo que pretende.⁶⁵

Cristo es el primer Sacramento, y la Iglesia también es proto-sacramento porque prolonga en el espacio y en el tiempo la presencia liberadora de Jesús entre los hombres. El *bautismo* es símbolo del nacimiento a la nueva vida en la resurrección, en la fe y en la gracia, una vez muerto el pecado original de la miseria humana que éste representa.⁶⁶ La conversión y la fe renuevan esta opción bautismal, y la voluntad humana se reorienta en un sentido redimido, que deja de *in-sistir en el pecado para ex-sistir en Dios*.⁶⁷ La *reconciliación* del penitente por medio del perdón sacramental es total, y se expresa en la *eucaristía*, acción de gracias al Señor: la pascua de los cristianos que sella la Nueva Alianza que no está basada en la observancia escrupulosa de una ley exterior, sino en la autonomía de la experiencia interior de amor, de fe, de Cristo.⁶⁸ El cristiano es entonces una persona *ungida* por el Espíritu Santo, como lo eran los reyes del Antiguo Testamento (el sacramento de la *confirmación* lo simboliza), para luchar en favor de la justicia y la paz en el mundo.⁶⁹

⁶⁵ Cf. Castillo, J.M. (1993e): "Sacramentos", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1244-1246.

⁶⁶ Cf. Castillo, J.M. (1993a): "Bautismo", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 84-85.

⁶⁷ Cf. Borobio, D. (1993b): "Perdón", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 1029.

⁶⁸ Cf. Castillo, J.M. (1993c): "Eucaristía", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 439-442.

⁶⁹ Cf. Castillo, J.M. (1993b): "Confirmación", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., p. 225.

12.-La salvación cristiana no es la resurrección personal, sino el advenimiento del reino de Dios en la tierra.

El *evangelio* de Jesús va mucho más allá de Dios cuando predica la obra deseada por el Padre, mandada a los hombres cual profecía: el *reino* de Dios que comienza necesariamente por el alivio del sufrimiento humano en el mundo, signo inequívoco de justicia y santificación. Para Jesús, afirmar la divinidad al margen de su proyecto histórico es *idolatría*.⁷⁰

Por eso, una vez que el fantasma de la muerte ha sido desenmascarado, la *nueva creación* de Dios inaugurada por Cristo se hace primero terrenal y comunitaria: es la *resurrección de la carne*, la histórica y material de la persona y del pueblo entero llamados a la nueva vida aquí en la tierra y más tarde en el cielo. Por eso se ha de concluir que cualquier *comunidad* cristiana no es deseable -ni es cristiana-, sino sólo la que surge alrededor de los crucificados del mundo para liberarlos. La que justifica, escuda o acepta el pecado, y no llama a la conversión efectiva y pronta de los pecadores, se transforma en *idolatría* -no en semilla de nueva vida- y contra ella claman los profetas de cada generación.⁷¹

Por eso la Teología de la Liberación -vanguardia de la Nueva Teología- afirma que la ética social no puede partir del criterio liberal occidental: la razón cristiana siempre será comunitaria y conciliadora, universal (“católica”), fundada en que *las víctimas y los pobres son los preferentes*, como lo fueron para Jesús de Nazaret. En la fe cristiana individuo y comunidad crecen en proporción directa, nunca inversa.⁷²

13.-La dignidad del hombre es la causa que justifica el sufrimiento.

El dolor cae dentro de los misteriosos planes de Dios y es como el *fondo sobre el que se proyecta la figura del justo*. Es algo que -por necesidad- hay que aceptar e incluso aprender a amar, para lo cual sólo puede socorrer la fe: no se trata de una relación superficial con el Otro, simétrica, una reciprocidad de intereses y una

⁷⁰ Esto es: culto vacío, hipócrita, sacrificios materiales sin relevancia existencial (Cf. Aguirre, R., 1990: “Justicia”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 554-555).

⁷¹ Cf. Ellacuría, I (1990c): “El pueblo crucificado”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, Madrid: Trotta, pp. 210-211.

⁷² Cf. Vidal, M., 1993a, o.c., pp.723-724.

vanagloria del humano que objeta derechos y méritos ante Dios. La existencia profunda es también renuncia, examen de uno mismo y humillación, un anonadamiento ante la libre y absoluta voluntad del Padre, cuya única simbolización abarcadora es el amor que trasciende la imagen y la medida humana, el *logos* de nuestra razón.

La actitud cristiana ante el sufrimiento es así paradójica: no lo niega ni lo reprime en un plano de superioridad narcisista y de ascesis estoica, y tampoco se resigna ante él ni menos aún lo desea de forma masoquista. El cristiano *acoge* el sufrimiento en lo que tiene de irremediable, de inescrutable, y lo combate especialmente en los hermanos. La respuesta definitiva al *pathos* es nuevamente la cruz de Jesús con su inmenso e injusto dolor.

Porque Jesús convierte el sufrimiento en vida, en resurrección; el dolor se transforma en perdón, intercesión y propiciación, ejemplo para la conversión de los pecadores. Cristo nos invita a seguirle sin obviar los sufrimientos de la vida, sobre todo los del prójimo que claman al cielo y concitan nuestra *compasión*. He aquí el “combustible” de la caridad, la *llama de amor viva* que llama a trascender de uno mismo para darle un valor salvífico, un significado *existencial* al sacrificio.⁷³

Se ha de concluir por tanto que es la *causa justa la que hace digno el sufrimiento*, no el dolor por el dolor. Es *verdadero* sufrimiento cuando éste brota de la lucha contra el sufrimiento y la injusticia que habita a nuestro lado, y aunque no se busque por sí mismo, sí se debe aceptar como lo hizo Jesús: como *proyecto liberador*, y más aún como signifiante de la *dignidad* humana, imagen de Dios en la tierra.⁷⁴ Jesús quiere que *toquemos la carne sufriente de los demás*, que aceptemos de verdad entrar en contacto con la existencia concreta de los otros y conozcamos la fuerza de la ternura.⁷⁵ Así, la fe cristiana es toda una praxis revolucionaria: el paso de la existencia humana a la divina por la cruz.

Por esta razón la Nueva Teología subraya tanto *la continuidad del resucitado con el crucificado*. El Crucificado resucita precisamente por haber sido crucificado: la vida que le fue arrebatada por predicar el *reino* de Dios, le es devuelta como

⁷³ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 192-193.

⁷⁴ Cf. Boff, L., 1993, o.c., p. 1317.

⁷⁵ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 270.

cumplimiento de la promesa divina de liberación.⁷⁶ Pensar a Dios desde la cruz significa pensarlo hoy desde los pobres crucificados de la historia, y por Cristo mismo esperanzados. Los pobres, que lo tienen todo en contra, tienen a Dios a su favor, porque el pueblo oprimido también es por continuación histórica el *siervo de Yavé*.⁷⁷

14.-La Iglesia de los pobres es comunidad fraterna de alegría, y no dolor melancólico de pecados.

Se ha concluido que pecado es, por encima de todo, aquello que ofende a Dios *porque* ofende a otras personas -y a la dignidad de uno mismo-, y viceversa.⁷⁸ El misterio de la encarnación cristiana significa llanamente que hay una prolongación trascendente de Dios en cada uno de los hermanos, y por tanto una conexión intrínseca y *sagrada* entre Dios, cada prójimo y uno mismo.⁷⁹ Por ello la Iglesia tiene que ser comunidad fraterna de alegría, y *no dolor de pecados*; el núcleo de la religión lo tiene que ocupar el servicio al *pathos*, y jamás causar sufrimiento a las personas queriendo evitar pecados.⁸⁰

La Iglesia es sacramento divino, que más que de Cristo proviene del Espíritu Santo: nació en torno a la *eucaristía* de una conciliación entre judaísmo y paganismo, que no fue síntesis ni yuxtaposición de fuerzas humanas, sino algo *nuevo* creado, sublimado. Por eso está llamada a trascender toda oposición de fuerzas, de carismas, y a crear formas nuevas de fe, de esperanza y caridad cristianas, acordes a los tiempos, animada siempre por el Paráclito. No se puede dejar instrumentalizar por la *corriente judaica* (ritos, liturgia, elitismos, intransigencia) ni tampoco por la *vertiente pagana* (secularización, politización, banalización); en suma, ha de saber sumar *mística y revolución*: la Iglesia debe suscitar la lucha por la justicia del *reino* entre quienes no se han entregado a ella, y la de hacer que quienes se han entregado a ella lo hagan desde el Amor cristiano. La fe, lejos de convertirse en *opio*, ha de constituirse universalmente en lo que es: principio de liberación.⁸¹

⁷⁶ Cf. Castillo, J.M., 1993e, o.c., pp. 1241-1242. En definitiva, esto significa que en nuestro mundo histórico, postmoderno, es necesario el paso por el dolor, la persecución y la muerte para llegar a la gloria de Dios. No existe la salvación fácil y cómoda, solitaria. Son los granos que mueren los que dan fruto (Jn 12,24).

⁷⁷ Cf. Ellacuría, I., 1990c, o.c., p. 213.

⁷⁸ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 205.

⁷⁹ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 179 y n. 274.

⁸⁰ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., p. 206.

⁸¹ Cf. Comblin, J. (1990a): "Espíritu Santo", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium*

Por eso el Papa Francisco “quiere una Iglesia pobre para los pobres”.⁸² Ellos participan del *sensus fidei*⁸³ y conocen al Cristo sufriente en sus propios dolores. Son sujetos evangelizadores, más aún que destinatarios. De igual manera que Cristo en nosotros, también la Iglesia *se encarna* en naturalezas salvajes, culturas hostiles, ideas pecadoras -en ideologías revolucionarias, por ejemplo-, con el objetivo de anunciarles el *evangelio* de la salvación, la curación de los pecados y de la muerte, la liberación de la culpa y de la *melancolía*. El diálogo ha de primar sobre el dogmatismo, la intolerancia y la arrogancia que significa el pecado.⁸⁴

15.-El bien y la paz de Cristo demuestran que la unidad es superior al conflicto.

“La Buena Nueva de Jesús de Nazaret se concreta simple y llanamente en la alegría”.⁸⁵ *Nuestro ser más verdadero es el bien* por antonomasia, el mismo Dios que nos llama a trascender *en* nuestra humanidad. El bien tiende por sí mismo a comunicarse con alegría -a evangelizar-, pues la experiencia auténtica de verdad y belleza se comparte por naturaleza, y la Iglesia no crece por proselitismo, sino por atracción, por acción de la gracia que convoca a las almas.⁸⁶

Así, finalmente, acontece la máxima que destaca Francisco, que “la unidad es superior al conflicto”:⁸⁷ en la profundidad más honda del hombre no radica el mal, el narcisismo, la melancolía o el temor, sino la dignidad y la paz, el mismo Dios revelado y encarnado desde siempre en los hijos. Así, la justicia y el amor fraterno se convierten en modos de hacer historia, en ámbitos de vida donde los conflictos, tensiones y opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida, más allá de la muerte y de la finitud: la nueva vida descubierta en Dios, recibida directamente de él

Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I, o.c., pp. 634-635.

⁸² Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 198.

⁸³ Es decir, la vocación profética *instintiva* que discierne en el alma la *fe verdadera y práctica* y lo esencial de lo secundario (Cf. Comisión Teológica Internacional, 2014: *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, n. 2).

⁸⁴ Cf. Suess, P. (1990): “Inculturación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, o.c., pp. 377-378.

⁸⁵ Francisco, papa (2013a): *Evangelii Gaudium*, o.c., n. 1.

⁸⁶ *Ibid*, n. 14. En todos los bautizados actúa la fuerza santificadora del Espíritu Santo, que impulsa a compartir el bien. Cada individuo y cada comunidad no se equivoca cuando cree firmemente (*sensus fidei*). *Ama y haz lo que quieras*, sentenciaba san Agustín: donde hay amor fraterno está presente -se sepa o no- la gracia divina, pues el hombre de suyo no puede entregar amor gratuito, abnegación o sacrificio a partir de la naturaleza fallida, *melancólica*, inmanente.

⁸⁷ *Ibid*, n. 228.

por experiencia mística, profética, sagrada y práxica, que se comparte y se siente cual *éxtasis*, primero en la tierra con los hermanos y más tarde en el cielo ya en plenitud.⁸⁸

El evangelio lo llevamos en vasijas de barro, nos recuerda san Pablo (2Co 4,7), para demostrar que los frutos y fortalezas del pueblo cristiano son obra de la gracia recibida por Cristo, y no de los hombres presos de melancolía.

16.-El significado de la mística y la *noche oscura* de la fe.

Meditaba san Agustín también acerca de la experiencia de fe: “si lo comprendes, no es Dios”. Dios siempre es *alguien* incomprensible, inescrutable, misterioso...; para acercarse cada vez más a él es necesario purgar del alma todo lo que *no* es de Dios. En esto consiste la *mística*, que en síntesis es la renuncia del creyente a toda intelección, memoria y voluntad propias como vía de acceso, encuentro y fusión con la divinidad. Dios *inefable* sólo se da a conocer en la medida en que se comunica cuando entra en relación con el hombre, con la historia, y lo hace no a través del intelecto o de los sentidos -de la razón sola-, sino por medio de la fe, la esperanza y la caridad.⁸⁹

El pecado entonces es como un infantilismo de la fe, o una regresión: el niño adora a ídolos propios, a sí mismo, y no adora a Dios como realmente éste quiere. En esto consiste la miseria humana para san Juan de la Cruz: buscar a Dios sólo para lo cómodo y lo fácil, la *acedia* que significa preferir lo sensible a lo espiritual. El creyente cree que si no *saca* algún gusto o sentimiento sensible de la oración al Padre, éste no le ha hecho nada o directamente ni le ha escuchado. Sin embargo, todas esas *niñerías* tienen que ser purgadas por medio de la *noche oscura*, como única vía efectiva para llegar al *verdadero* Dios.⁹⁰

Para los místicos la Paz no es sensible, sino espiritual.⁹¹ El alma es como un *castillo de cristal* -dirá santa Teresa de Jesús-, con Dios habitando en lo más profundo, pero rodeado al exterior de serpientes y tentaciones *ponzoñosas* que continuamente

⁸⁸ No es un sincretismo o la absorción de una parte por la otra, sino una resolución sublime en un plano superior -sagrado- que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades que se encuentran en pugna.

⁸⁹ Cf. Kaufmann, C. (1993): “Mística”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 821-822.

⁹⁰ Cf. Juan de la Cruz, san (1991b): “Noche Oscura”, en *Obra Completa*, vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, pp. 457-458.

⁹¹ *Dios llama en el desierto*, como a san Juan Bautista o al mismo Jesús al comienzo de su ministerio en Galilea.

entran en él.⁹² Por eso la *noche oscura* de la experiencia de fe tendrá dos etapas sucesivas: la primera será el vaciamiento del sentido (mudar del *yo* exterior y sensorial al *yo* interior espiritual); la segunda el vaciamiento del espíritu para llegar enteramente a Dios (purgar del espíritu todo lo que *no* es Él).⁹³

La consigna es *amar a Dios sin entender nada*, como en tinieblas, perdiendo incluso el sentido común, caminando sólo por la fe.⁹⁴ A mayor amor divino, habrá más dolor y purgación -que significa más *cruz*-, porque habrá más prueba y confianza en el alma. La voluntad humana siente la miseria, pero no la luz, la cual sólo se recibe por la fe.⁹⁵ La misma alma tiene deseo de ser purgada para recibir el desposorio del Espíritu, pues no puede estar en paz habiendo cometido faltas. La satisfacción y la insatisfacción conviven, porque el Amado se posee y a la vez se le sigue deseando más y más.⁹⁶

El Espíritu Santo se convierte así en *la llama y el cauterio de Dios*, que quema las imperfecciones humanas: primero es pasivo, purgante, para luego ser curador de las heridas, activo, que siempre deja llaga.⁹⁷ El alma es como una *vidriera*, ensuciada de pez, que cuando pasa la luz divina señala todas las faltas. Santa Teresa constata que hay más culpa cuantas más bondades recibe el alma... mas se trata de un *temor de Dios*, de la pena del alma por la tristeza del Esposo decepcionado, no de esperar algún castigo de su parte.⁹⁸

Estas insatisfacciones, sufrimientos, purgaciones, *dardos*... ciertamente recuerdan la clínica de la melancolía, pero también se separan de ella. Los santos reformadores carmelitas distinguirán muy claramente una de la otra: la *melancolía* es inútil, perniciosa, pecadora, frente a la *noche oscura* que busca a Dios entre tanta miseria, tristeza y pecado sensible humano.⁹⁹ Ya lo había predicho san Pablo: “la tristeza que es según Dios causa penitencia saludable e irrevocable, mientras la tristeza

⁹² Cf. Teresa de Jesús, santa (1967): *Las moradas*. Barcelona: Juventud, p. 30.

⁹³ Cf. Juan de la Cruz, san (1991a): “Subida del Monte Carmelo”, en *Obra Completa*, vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, pp. 127-129.

⁹⁴ Cf. Juan de la Cruz, san (1991c): “Llama de amor viva”, en *Obra Completa*, vol. 2. Madrid: Alianza Editorial, pp. 322-323.

⁹⁵ *Ibid*, pp. 264-266.

⁹⁶ *Ibid*, p. 308.

⁹⁷ *Ibid*, pp. 274-276.

⁹⁸ Cf. Teresa de Jesús, santa, 1967, o.c., pp. 160-161.

⁹⁹ Cf. Bartra, R. (2001): *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama, pp. 75-76.

del mundo engendra la muerte” (2Co 7,10).¹⁰⁰

Así pues, la presunta melancolía del místico hace el giro fundamental que significa el amor cristiano: del lamento complaciente torna a la abnegación combativa de todas las aflicciones sensibles, por vía del sentido trascendente y la mortificación íntima y secreta, en una suerte de alegría verdadera, entregada espiritualmente a Dios pero *también* al prójimo por medio de la *cruz*, la oración y la mediación; *oblative*, por tanto. En este sentido hay que enjuiciar el *dualismo ascético* tan llamativo en san Juan de la Cruz -y no en santa Teresa, por ejemplo-, que identifica todo lo sensible como diabólico, y lo divino como solamente espiritual.¹⁰¹ Se tratará de un *maniqueísmo espiritualista* en la medida en que el penitente persiga una salvación individual y escatológica, una huida personal de la encarnación en los hermanos y de la causa de la justicia en la tierra, como creemos que Dios se revela en Jesús de Nazaret. No lo será en tanto en cuanto purga todos los apetitos y narcisismos humanos para acceder y servir enteramente a Dios, sin remordimientos ni tristezas -sin melancolías ni lamentaciones-, accediendo a la nueva naturaleza plena, gozosa – pero también sufriente y deseante, en tanto que humana- que el Padre le reserva por la gracia, que le ilumina por medio de la fe y la oración, y que le manda predicar a los hermanos.

Éste también es el sentido de la cita del Evangelio de san Juan (Jn 3,6): la carne corrupta es *caverna* del espíritu, pero no lo es cuando la carne se comparte, muere al pecado y vive en la comunidad una nueva existencia entregada al amor de Dios, escindida completamente de la concupiscencia y la idolatría anteriores -esa regresión miserable de la creencia humana que se toma a sí misma por imagen-. Este cuerpo ya no es miseria, sino templo del Espíritu Santo (1Co 6,19).

¹⁰⁰ Por eso la noche oscura *no es algo que se disfruta, sino que se goza*. La melancolía - representada en la acedia monástica- es autodestructiva, lo que nunca ocurre en la *noche oscura*; la culpabilidad del místico significa insuficiencia a los ojos de Dios, una profundidad en el alma, siempre con el deseo de penetrar en la propia deficiencia para transformarla en pureza (Cf. Bäumer, R. & Plattig, M., 2011b: “Noche oscura y depresión. Visión general”, en Bäumer, R. & Plattig, M. -comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée de Brower, pp. 143-145).

¹⁰¹ El autor radicaliza el pasaje de Jn 3,6: “lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del espíritu, espíritu” (Cf. Juan de la Cruz, san, 1991b, o.c., pp. 453-454).

TERCERA PARTE:
COMPARATIVA Y CONCLUSIONES.

Llegados a este punto de la tesis, por fin se puede establecer la comparativa pertinente entre cómo ve Sigmund Freud al melancólico y lo que opina de éste el Cristianismo, habida cuenta de que se han expuesto y desarrollado ambas partes por separado. Ahora se tratará de ponerlas en común, estableciendo cuáles son sus coincidencias y discrepancias, buscando el diálogo fructífero entre las dos perspectivas para llegar a las conclusiones definitivas que permitirán escribir las últimas páginas de esta tesis doctoral. Se intentará hacerlo de forma breve y sintética, con la esperanza de que las afirmaciones se vean suficientemente justificadas por los datos aportados hasta ahora y por el análisis particular que a continuación se propone.

Se va a comprobar que ambas visiones tienen un punto de partida común, un tronco convergente que expresa con crudeza la realidad existencial del ser humano, la *verdad* del hombre mortal inmanente. De ahí parte cada interpretación en una dirección, como dos ramas de un mismo árbol que a medida que avanzan en altura se separan entre sí, y donde una crece bastante más que la otra, pues sus aspiraciones trascendentes la elevan hasta el mismo cielo; la otra, en cambio, sigue firmemente apegada al tronco del que ha surgido.¹ Tal explicación se compone de una serie de estadios, los cuales constituirían algo así como la longitud de cada brazo.

¹ Esta imagen se puede ilustrar como si fuera una Y: del mismo tronco salen ambas ramas en sentido divergente, pero con esa peculiaridad de que una se va a extender más que la otra, como pasa a detallarse a continuación.

0.-Punto de partida troncal: La melancolía es la historia de nuestros traumas y pérdidas, la nada existencial del ser humano mortal y desdichado. Se ha visto cómo Psicoanálisis y religión cristiana coinciden en calificarla como la *verdad* (así escrita, con minúscula) del hombre, la realidad que esconde la *máscara* de la persona.²

Freud decía que “en el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo”,³ y que el sujeto deprimido:

“capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos. Cuando en una autocrítica extremada se pinta como insignificantucho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar las debilidades de su condición, quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así”.⁴

La sentencia freudiana se deriva lógicamente de cómo es concebida la propia naturaleza humana, nuestra raíz psicobiológica más innata, pues en la profundidad más honda del inconsciente no habita otra cosa que mociones pulsionales, bajo la forma de pares de opuestos, los cuales:

“son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias. En sí, estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las clasificamos así, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y exigencias de la comunidad humana. Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad proscribiera por malas -escojamos como representativas las mociones egoístas y las crueles- se cuentan entre estas primitivas”.⁵

Así pues, la naturaleza “primitiva” del hombre, la base de su constitución psíquica y biológica, son esencialmente mociones agresivas y libidinales -narcisistas- que tienen siempre el origen bruto en el inconsciente individual (el Ello en términos de la segunda tópica). Ya se ha analizado cómo para Freud la moral individual prosocial se

² Palabra etrusca y griega que significa tal cual de acuerdo a la etimología: persona = máscara (Cf. web: es.wikipedia.org, voz “persona”, consultado el 11/4/2015).

³ Freud, S. (1915d): “Duelo y melancolía”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 243.

⁴ *Ibid*, p. 244, cursivas nuestras.

⁵ Freud, S. (1915b): “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 283.

compone de “compulsiones internas” que son simples introyecciones de “compulsiones externas” producto de la educación, y que consisten en la necesaria renuncia y represión de las pulsiones agresivas individuales para poder vivir en sociedad, habidas en el proceso de identificación con los objetos primordiales perdidos o abandonados. En conclusión, *lo bueno* del hombre es aprendido, y no innato:

“En general, nos inclinamos a exagerar la importancia de la parte innata (...) erramos juzgando a los hombres “mejores” de lo que en realidad son”.⁶

Que la naturaleza profunda del hombre sea pulsional equivale a afirmar que es malvada o perversa, pues el origen de los afectos es siempre el mismo aunque varíe el objeto de satisfacción, más o menos compatible con la norma social:

“Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo. Precisamente lo imperativo del mandamiento “No matarás” nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros”.⁷

La *psiké* humana va a trabajar siempre con este par de opuestos, de libido y de *tánatos*, de una manera tal que

“logra conservar al amor siempre despierto y siempre fresco, para reasegurarle así contra el odio que acecha tras él. Es lícito decir que los despliegues más hermosos de nuestra vida afectiva los debemos a la reacción contra el impulso hostil que registramos en nuestro pecho”.⁸

Como se ha analizado ampliamente en los apartados respectivos, a medida que pasa el tiempo y el autor va profundizando en la metapsicología, la pulsión de vida parece en Freud la negación y la postergación siempre frágil y vacilante de la pulsión de muerte.

Compárese ahora con la visión cristiana del hombre pecador, mortal, *extraviado* de Dios y expulsado del Edén, y se encontrará que es la misma. El mortal sin Dios es

⁶ *Íbid*, p. 284.

⁷ *Íbid*, p. 295.

⁸ *Íbid*, p. 300.

todo miseria, debilidad, impotencia, desgracia... cual *gusano* que dirá santa Teresa de Jesús.⁹ Para el cristiano todo lo bueno es de Dios, es fruto de la gracia, y la naturaleza humana inmanente es caduca y falaz, transitoria y abocada al destino aciago de la muerte. El hombre sin Dios es existencialista y melancólico, claramente. Aferrado a su propia vanagloria, no soporta la santidad de la liberación, del bien revelado por el *evangelio*, y crucifica al Hijo de Dios, de la misma manera que asesina a los profetas. La melancolía en el Cristianismo es el pecado de tomarse a uno mismo por imagen y denostar la gracia y el don del Padre, tachándolo además de *abandónico*. Tal cual es el narcisismo que Freud ha descrito a lo largo de su obra.

1.-Dónde radica el narcisismo y qué implica: Pero he aquí que no se está hablando de la misma imagen para uno que para otro; no es el mismo *narciso* el freudiano que el cristiano. Ya no estamos en el tronco del árbol, sino en el punto donde brotan las antedichas ramas y empiezan a crecer cada una por su cuenta.

Para la religión cristiana el hombre es un hijo creado a *imagen y semejanza de Dios*, amado y salvado desde el principio.¹⁰ Fue destinado al Paraíso, y creado libre y responsable. El hombre -hombre y mujer- eligió pecar, seducido por el Maligno absoluto, y tuvo que acarrear la consecuencia inmanente del *siervo albedrío* que perpetúa generación tras generación la labilidad.¹¹ El pecado no es la imagen de uno mismo, sino aquella con la que el Mal tienta y confunde: la *máscara* del hombre. Hay una imagen y semejanza más profunda, más oculta también porque si no nos la revelan no la conocemos: el Bien original, que se opone al mal radical y posterior¹² (la pulsión de muerte, en términos freudianos).

Es distinta la concepción freudiana, tal como se ha anticipado y comentado ampliamente en la primera parte de esta tesis. El Yo no existe en el momento del nacimiento, porque el bebé alumbrado al mundo es puro Ello, pura pulsión y *narcisismo*

⁹ Cf. Teresa de Jesús, santa (1967): *Las moradas*. Barcelona: Juventud, p. 28.

¹⁰ Cf. Sesboüé, B. (1990): *Jesucristo: el único mediador*, vol. I. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 33-34. “En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios”, es el célebre comienzo del cuarto Evangelio (Jn 1,1). La Palabra es el *logos*, esto es: Dios mismo, principio existencial de todo lo humano y racional en la metafísica cristiana.

¹¹ Cf. Ricoeur, P. (1969): *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, p. 210.

¹² Cf. Torres Queiruga, A. (2005): “La imagen de Dios tras la ruptura de la modernidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 54-60.

primario. La melancolía es la regresión oral más primitiva, a la fase de la identificación más precaria, que es incluso anterior a la relación con los objetos.¹³ Todo el carácter de la persona está compuesto de identificaciones con objetos externos (empezando por la madre, primero parcial y luego total, y más tarde el padre) que se van sucediendo unos a otros por duelos sucesivos, a medida que la libido progresa invistiendo nuevos objetos y venciendo la compulsión a la repetición.¹⁴ Pero el origen es muy vacío, la propia imagen reflejada del Ello, la de una impotencia y una angustia de muerte que necesitan ser negadas para poder subsistir y sobrevivir a los objetos perdidos.¹⁵ La ambivalencia se juega por medio de la escisión primitiva, que proyecta lo malo (pulsión de muerte) al exterior e introyecta lo bueno (pulsión de vida) al interior del Yo. Todo contacto con el exterior implica una renuncia, que al principio es reprimida en la fantasía, para más tarde ser aceptada como finitud en la realidad e iniciar la fase depresiva.¹⁶

El resultado natural es la omnipotencia del Yo, puramente imaginaria y abocada a la frustración y la tristeza, a medida que se produce el desplazamiento de los afectos y la investidura de nuevas relaciones objetales. Pero la imagen sólo puede ser la del Ello, pues en la metapsicología freudiana no hay otro punto de partida ni final, y los objetos son actores secundarios -e incluso meros espectadores- sobre los que se mira el narcisismo con objetivos totalmente egoístas y explotadores. Todo lo objetivo es al principio proyectivo, fantasmático, irreal, y por consiguiente las identificaciones se tienen que producir bajo este forjado, con tales moldes y esquemas. La libido objetal es inicialmente narcisista, y a la mínima dificultad del trauma o de la pérdida redonda de nuevo al *self*, manifestándose en la clínica depresiva que se agravará en la melancolía si el duelo por la pérdida del objeto no es bien resuelto con la puesta en marcha de nuevas investiduras e identificaciones.¹⁷ El modelo es el de círculos concéntricos que criticaba Vergote, y los objetos externos giran en torno al narcisismo del sujeto, y no por sí mismos con una dialéctica y existencia propias.¹⁸

¹³ Cf. Freud, S. (1923a): “El yo y el ello”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 33.

¹⁴ *Ibid*, p. 31.

¹⁵ Cf. Freud, S. (1915c): “La transitoriedad”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 310-311.

¹⁶ En términos más posteriores de Melanie Klein, quien desarrolla la teoría de las relaciones objetales iniciada por K. Abraham.

¹⁷ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 248.

¹⁸ Cf. Esteban Águeda, A. (2005): Tesis Doctoral. *El aporte de Antoine Vergote a la comprensión psicodinámica de la actitud religiosa*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 176.

La consecuencia es la pobreza de la existencia, la desilusión de las imágenes cuando son desenmascaradas, la fatiga del ser y la melancolía de la nada detrás de cada apariencia de algo...

2.-Cualidades de los objetos perdidos: Ahora bien, no es lo mismo perder al Padre que nos revela Jesús de Nazaret, que la *imago* del padre y de la madre tal como nos las representa el Psicoanálisis freudiano.

Tanto para Freud como para Abraham los objetos suscitan primero angustia y hostilidad en el psiquismo, y tienen que ser destruidos con sadismo para que el Yo pueda sobrevivir a su ataque -la melancolía no es otra que esa devoración oral, que se nutre del objeto y lo elimina a la vez.¹⁹ Cuando el objeto empieza a resistir la destrucción y a ser controlado y catetizado por el psiquismo (la retención de la fase anal, que fija la neurosis obsesiva) el sujeto lo elabora y se identifica con él, lo introyecta como representación y tolera de mejor modo la nueva fase de la ambivalencia.²⁰ El objeto tiene una base de identificación narcisista, y por tanto remite a la propia imagen del Yo, que -como se ha dicho- es superficie del Ello pulsional en contacto con la realidad exterior. Por tanto siempre hay un origen hostil, angustioso, nocivo, la percepción del objeto es persecutoria aunque el objeto real no lo sea tanto con el psiquismo.

Hay un punto de convergencia entre la interpretación psicoanalítica y la cristiana, por cuanto ambas remiten a la identificación narcisista que el humano mortal hace de los objetos externos o interiorizados. En el Cristianismo el Padre es todopoderoso pero también *todoamoroso*, padre y madre, presencia afectiva incondicional a la par que ley que limita el narcisismo y le ordena entrar en una dialéctica de dependencia amorosa con el Otro.²¹ La percepción ambivalente del objeto corresponde a la inmadurez del Yo y la fragilidad de su narcisismo, pues a medida que va creciendo en la fe descubre toda la fuerza del amor que reviste la Creación, que

¹⁹ Cf. Freud, S., 1915d, o.c., p. 247.

²⁰ Cf. Abraham, K. (1924): "Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales", en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA, pp. 343-344. El objeto inspira en el sujeto amor y temor, y el primero va venciendo paulatinamente al segundo para posibilitar la salud mental y la integración objetal.

²¹ Cf. Vergote, A. (1983): *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. Lieja: Mardanga.p. 211.

justifica la redención y que constituye la progresión de la revelación: del Dios vengativo y justiciero del Antiguo Testamento el creyente va descubriendo al Dios que predica Jesús de Nazaret, que se entrega a la muerte para librar de ella a los hermanos y demostrarles el triunfo de la resurrección. Mas la reacción con tal Objeto bueno es la misma en el Yo frágil del bebé que en el orgullo herido de los pecadores: la reacción agresiva y el asesinato del otro, que se plasma en la cruz de manera semejante a como el melancólico mata el objeto devorándolo.

La supervivencia del Objeto, más su perdón y no-retaliación, constituyen los modos como el sujeto puede convencerse de la bondad original del Padre y liberarse de la angustia de la muerte y del pecado, que representa la sombra del objeto perdido y la melancolía del narcisismo herido vuelto sobre sí mismo. Pero esto ocurre en la doctrina cristiana, y no en la interpretación freudiana de la melancolía.

La instancia crítica o *conciencia moral* fue variando de nombre y de componentes a medida que Freud investigaba sobre ella, hasta llegar al Superyó de 1923-1924. Aquí se establece definitivamente y con toda crudeza el carácter duro y cruel del Superyó, ideal inconsciente e inalcanzable de conducta y castigador implacable de cualquier desviación ética: “puro cultivo de la pulsión de muerte”.²² Las introyecciones más primarias son de carácter agresivo, totalitario, omnipotente y retaliativo, que oprimen de una manera bárbara al Yo y son encarnación de la primera moral del sujeto, tremendamente rígida y represiva (identificada con las normas culturales más burdas y arcaicas). Tal pulsión de muerte ha de ser domada de alguna manera por la libido, y aquí aparece la función del masoquismo erógeno que encuentra placer en el puro dolor.²³ El masoquismo moral, correlato de éste, sexualiza de nuevo la moral y la justifica bajo las normas de compulsiones y penitencias de pecados, que consiguen que el sujeto se identifique con los reproches de la conciencia moral sádica y llegue a gozar de la libido masoquista.²⁴ El malestar y la represión de la cultura es encumbrado por *ideal del Yo* de la instancia crítica y se convierte en guía de conducta del individuo: fiel cumplidor de la Ley, es lo mismo que decir que el sujeto se hace esclavo de la melancolía y de una moral culposa insaciable.

²² Cf. Freud, S., 1923a, o.c., p. 54.

²³ Cf. Freud, S. (1924a): “El problema económico del masoquismo”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 170.

²⁴ *Ibid*, pp. 172-173.

Se observará que, bajo otro vocabulario, encierra la misma crítica que Jesús primero y san Pablo después dirigieron a la observancia de la Ley judía, remedo de esclavitud y de compulsión de repetición para los *hipócritas*, que siguen pautas codificadas de una manera escrupulosa en lugar de obedecer al espíritu de la ley, encarnado no en la conjura del mal sino en la alegría del bien que significan el amor y la misericordia, por vía de la gracia divina y de la justificación de la fe.²⁵ De nuevo aquí el Cristianismo se distancia de la melancolía freudiana, para ofrecer una respuesta liberadora que no se atasca en los rígidos ideales de unos objetos ambivalentes interiorizados, sino que descubre la verdadera libertad y gozo por medio de la fe en Cristo y la conversión de la caridad. Por eso Vergote, queriendo establecer un puente entre la metapsicología freudiana y la fenomenología de la religión cristiana, planteará una división dentro del Superyó, entre el *ideal del Yo* que se levanta sobre la identificación con los objetos buenos y favorables, y el propio Superyó castrador y vengativo que procede de los objetos temidos.²⁶

“La culpabilidad es inevitable en el devenir de la conciencia moral (...) La buena conciencia es siempre la mala conciencia superada, o en vías de superación, razón por la que suele ser más fuerte la mala conciencia que la buena”.²⁷

El proceso de estructuración psíquica sería homologable a la instauración del vínculo religioso como relación con el Dios personal y *encarnado*, y no sólo con unas imagos paternas ambivalentes y temidas. El sujeto reconoce la función paterna (la Ley, el Nombre del Padre que diría Lacan) y es capaz de integrar la culpabilidad por un lado y la identificación saludable por otro, lo que le permite a la conciencia ética abrirse paso a la fe religiosa, e incluso más adelante identificarse con el reino del espíritu de una forma sublimada (que sería *grosso modo* la consagración y más allá la mística).²⁸

²⁵ Cf. Ellacuría, I. (1993b): “Liberación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, p. 696.

²⁶ Cf. Vergote, A. & Moyaert, P. -eds.- (1993): *Psychoanalyse. L'homme et ses destins*. Lovaina-París: Ediciones Peeters, pp. 181-182.

²⁷ Vergote, A. (1965): “La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychoanalyse”, en Castelli, E. -ed.-, *Demythisation et morale*. París: Aubier, p. 202. Del mismo modo, los *remordimientos* consisten en volver hacia dentro (re) la agresividad (morder), porque en toda transgresión a una ley moral existe una agresión contra Otro, ese “alter ego” percibido como otro *self*. La culpabilidad, aunque no sea religiosa, siempre va a ser relacional, del mismo modo que la reconciliación no es sólo con uno mismo, sino con el Objeto introyectado. No sólo se *peca* contra la ley, sino contra *quien* representa la ley y fue -o es- símbolo de ella. La conciencia en efecto puede obedecer al Superyó por miedo al castigo, pero también se somete libremente al *ideal del Yo* por amor, y esto ocurre cuando lo descubre por medio de la fe, no de un artificio humano inmanente -proyección narcisista de la propia imagen-.

²⁸ Vergote, A. (1967): “Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme

La fe se convierte entonces en la clave fundamental de este proceso simbólico, y no puramente imaginario como hasta ahora. Esta fe, primera virtud teologal según la doctrina católica, permite al creyente participar en el conocimiento que Dios tiene de sí y de todas las cosas, e incluso *revestirse de Cristo* y pasar a ser como una “segunda naturaleza”: divina y sobrehumana.²⁹ Enlazando con Freud, podría decirse que ha habido tal identificación sublime con el Objeto trascendente favorable y amoroso, tomado como ideal, que el sujeto se ha sometido por entero a él (“se ha enamorado”, diría el Psicoanálisis, porque el objeto externo “sojuzga” al Yo),³⁰ de modo que éste le marca toda norma ética e incluso el entendimiento o razón. Sería el mecanismo freudiano de la melancolía pero con otra connotación mucho más positiva, madura y comunitaria en cuanto a los objetos de identificación, que pierden su ambivalencia inicial para descubrir toda una cualidad gozosa y amorosa.³¹

La clave está en entrar en relación *simbólica, estructural, real* con el Otro, una experiencia religiosa fenoménica y trascendente que transforma el *self* en torno de ella, y no se aferra por una simple imagen narcisista, deseo iluso y proyección concupiscente que a la mínima frustración quedará herida y sufrirá un repliegue melancólico y una soledad alienante en el *pathos*.

3.-El albedrío del sujeto y la responsabilidad: Las ramas de este árbol siguen separándose conforme avanzamos en el análisis de estas claves. No es fácil dilucidar cuál es la libertad del sujeto en base a lo que se ha descrito de la metapsicología freudiana: desde el comienzo hay una pugna de afectos opuestos, al principio muy brutos y con apenas representación, los cuales poco a poco van siendo catetizados y simbolizados gracias a los objetos de identificación libidinal, en un difícil proceso afectivo que produce fijaciones y regresiones que marcarán la futura salud mental del individuo. Se ha caracterizado esta doctrina como *determinista*, pues son las mociones

contemporain”, en Girardi, J. & Six, J.F. –eds.-: *L’athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. París: Desclée de Brouwer, p. 446.

²⁹ Cf. Comisión Teológica Internacional (2014): *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, n. 50-53.

³⁰ Cf. Freud, S., (1921): “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 106-108.

³¹ El resultado no sería la regresión libidinal narcisista al Yo, sino la investidura libidinal de este nuevo Objeto, que vence a la tentación melancólica para comulgar con él, bajo una forma sublime que parte de un narcisismo -digamos- *redimido*, liberado de la imagen y entregado a la nueva estructura simbólica trascendente.

inconscientes -de vida, de muerte- las que en último término entrañan la verdad del sujeto; esas mociones a las que no tenemos acceso sino parcialmente a través de la cura analítica y de la asociación libre, y que se oponen básicamente a todas las defensas y caracteres de identificación.³² Las estructuras determinan la conducta (estructuras internas inconscientes, y externas culturales represoras), y así el albedrío del sujeto es más *siervo* que nunca, pues ni siquiera es consciente -no ya consentidor- de los motivos reales de su comportamiento, que son por naturaleza inconscientes y *primarios*.³³

La lectura cristiana es bastante distinta. Hay ciertamente un *siervo albedrío*, como se ha analizado ampliamente en la segunda parte de la tesis, porque el ser humano creado libre se deja seducir por el Mal -por el apetito narcisista, el afán de omnipotencia y autonomía- y en adelante actúa condicionado por ese mal radical, constituido como pecador que por su propia naturaleza inmanente *no puede salvarse a sí mismo*.³⁴ Pero en el momento en que actúa la Salvación divina, por medio de la revelación de la gracia, la libertad humana toma otro cariz, y se produce lo que se ha denominado como *liberación* del hombre, que va mucho más allá de una absolución de los errores y de los pecados. Hay una fuerza viva en la resurrección, un amor que contagia al sujeto y le incardina por entero, de modo que empieza a existir como persona justa y dar frutos de obras buenas.³⁵

Existe por tanto una libertad diferente al albedrío humano marcado por el narcisismo, que es la *verdadera libertad* de los Hijos de Dios: amados del Padre, responden con amor al amor primero (primario) y así se responsabilizan de todas las faltas -sobre todo de las ajenas-, las perdonan y trabajan sin denuedo para repararlas. Hay una *confianza* distinta en el género humano, no alienado y desterrado de la nostalgia ilusa de Adán, sino redimido y justificado en el nuevo *evangelio* que Jesús de Nazaret testimonia y practica, y que vence el dolor y la muerte en la cruz.³⁶

³² En definitiva es el proceso de cómo el narcisismo primario, y luego secundario, se abre a una libido objetual suficientemente satisfactoria, e incluso llega a participar de la comunidad y de la cultura de una forma responsable.

³³ La consecución del máximo placer y la evitación posible del dolor se convierten en causas básicas de las motivaciones humanas, estrictamente individuales y narcisistas -materialistas, hedonistas, perversas-, fundamentos de una supervivencia en un medio hostil cultural y pulsional -la muerte-. Toda imagen remite a un vacío de representación, como ya se ha comentado, pues al principio todo son mociones afectivas brutas, *sin logos*.

³⁴ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 35.

³⁵ Cf. Ruíz de la Peña, J.L. (1993b): "Gracia", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 547-548.

³⁶ Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 600.

Ya no se trata de conseguir placer orgánico y evitar dolor físico o moral: la libertad está en construir el *reino* de Dios en la tierra, resurrección de la carne y salvación personal del creyente *dentro* de la comunidad. Ésta es una Verdad que multiplica y sublima cualquier otra *verdad* alienada, de signo melancólico: “conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” (Jn 8,32).³⁷

El sufrimiento humano adquiere entonces otro significado: aun siendo inexplicable y traumático, su aceptación y compromiso no hace falta remitirlas por defecto a un masoquismo morboso, erótico o moral que satisface pulsiones inconscientes individuales; antes bien, la ética ideal se sobrepone a la motivación freudiana para establecer la gran *oblación* que es signo inequívoco del Cristianismo: el compromiso de cada fiel con el hermano, con el sufrimiento y el padecimiento del otro, en una clave que es de auténtica solidaridad y *compasión*,³⁸ y no el mero amago indiferente de una escrupulosidad neurótica o culposa.

Jesús nos dice que somos unos responsables de otros, repite la misma pregunta que Dios le hizo a Caín (“¿dónde está tu hermano?”) para que nuestra respuesta no sea la falaz y engañosa de éste, de cualquiera que se crea simple individuo autosuficiente: “No lo sé; ¿soy yo, acaso, el guardián de mi hermano?” (Gn 4,9). El sufrimiento es justamente la razón por la que todos somos iguales y hermanos, y llamados a responsabilizarnos unos de otros en la salvación del *pathos*, en una comunidad y una cultura que no es represora de instintos, sino liberadora de voluntades.

³⁷ La consecuencia es la felicidad del cristiano, unida inseparablemente a Dios y no a la propia imagen, porque “la Buena Nueva de Jesús de Nazaret se concreta simple y llanamente en la alegría” (Francisco, papa, 2013a: *Evangelii Gaudium*, n. 1).

³⁸ Esto es: padecer juntos, acompañar y sacrificarse uno por el otro para beneficio del *reino* y curación de los cuerpos y de las almas (Cf. Castillo, J.M., 2007: *Víctimas del pecado*. Madrid: Trotta, p. 217).

4.-Imagen y símbolo (idolatría y religión): Parece que la clave que ha de subrayarse tanto en la metapsicología freudiana como en la doctrina cristiana está en dilucidar bien qué registros son imaginarios y cuáles simbólicos, estructurales y transformadores del *self*.

La melancolía para Freud consiste en la regresión oral más primitiva y profunda ante un determinado trauma que supone la pérdida de un objeto importante para el sujeto.³⁹ El mecanismo de la identificación es oral, lo que significa que se nutre del objeto pero también lo devora, lo vacía, lo muerde y destruye, con la esperanza de que ese objeto siga existiendo -cual pecho materno- y alimentando la libido. Pero si el objeto desaparece, es efectivamente liquidado, el sujeto se encuentra con que tampoco ha sido saciado, y el Yo melancólico teme morir ahora que el objeto ha sido resignado. Este afecto tan ambivalente, de muerte y de vida sobre el mismo objeto, no puede resignarse a la par que éste, y se vuelve sobre el Yo.⁴⁰ La identificación es por tanto puramente imaginaria, de una sombra o un espectro que no tiene ningún contenido, ningún trasfondo más que la pura imago objetal, que además era un trueque precoz y fútil de la libido narcisista.

En consecuencia, el sujeto se deprime con su propia imagen vuelta contra él, vacía de contenido y de significantes -de símbolos-, que encima tiene que resistir las retaliaciones del Superyó ávido de castigar las agresiones inconscientes contra el objeto ambivalente, las cuales han llevado a su desaparición. El melancólico se queda solo, culpable, herido, sangrante en su narcisismo, y se dirige los autorreproches impúdicos que en el fondo representan las querellas contra el objeto abandonado que ha acarreado tanto dolor.⁴¹ Su propia imagen no le sostiene, y la libido está paralizada sin poder trasladarse a nuevos objetos y hacer duelos sucesivos. Los procesos primarios no tienen transformación en los secundarios, y el sujeto no tiene más salida que deprimirse o huir hacia adelante de una manera brusca y voraz en pos de la manía.⁴²

³⁹ “El melancólico sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él” (Freud, S., 1915d, o.c., p. 243).

⁴⁰ “La sombra del objeto cayó sobre el yo” (*ibid*, p. 246).

⁴¹ *Íbid*, p. 246.

⁴² *Íbid*, p. 252.

Se puede comparar esta dialéctica de fijación oral con la diferencia que en el Cristianismo establecen los teólogos⁴³ entre idolatría y religión auténtica. La primera es la religión imaginaria, puro fantasma del deseo inconsciente que se proyecta al exterior y parece cobrar legitimidad y fuerza cuando se atribuye a la divinidad trascendente. En realidad encubre la fantasía narcisista del sujeto, que realiza sus concupiscencias y materializa las ambivalencias inconscientes cumpliendo una voluntad que atribuye al Otro, pero que es tristemente suya.

El ídolo es obra de las propias manos,⁴⁴ sometido a unos estándares personales y culturales -racionales e irracionales- que por sí mismos no tienen pre-existencia ni estructura independiente del sujeto. El funcionamiento recuerda bastante a la melancolía freudiana, con la identificación regresiva con *sombras* en lugar de objetos externos reales, y la precaria solución tarde o temprano termina comportándose de forma agresiva o depresiva.⁴⁵

Distinta es la *revelación* de la religión judeo-cristiana, iniciada con Abraham, continuada por Moisés y los profetas, y culminada en Jesús de Nazaret, Hijo de Dios e Hijo del hombre. Aquí hay una denuncia continua de la idolatría, de los *becerros de oro* con que los judíos y los hombres de cualquier época y condición han querido disfrazar la voluntad divina para justificarse a sí mismos. Se han analizado ampliamente estas características en la segunda parte de la tesis, por cuanto son la clave *profética* que marca el devenir de la teología católica contemporánea, que denuncia las confusiones y distorsiones de la Buena Nueva de Jesús -en ocasiones auténticas perversiones, como la *teología barroca de la sangre*- para rescatar los términos más genuinos del mensaje evangélico, predicados por los Apóstoles y recogidos por la Patrística.⁴⁶

En suma, se ha concluido que el mensaje cristiano se centra no en la vida escatológica y los mandatos escrupulosos que hay que cumplir para recibir tal premio de

⁴³ Recordemos a Vergote, Sesboüé, la Teología de la Liberación, Benedicto XVI y Francisco en *Lumen Fidei*...

⁴⁴ Cf. Francisco, papa (2013b): *Lumen Fidei*, n. 19.

⁴⁵ Quedó mencionado cómo, en términos de la elipse de Vergote, el polo subjetivo ha fagocitado al objetivo y el narcisismo campa a sus anchas en la esfera de las creencias: tales son los juicios de valor que pueden hacerse de *religiones* modernas supersticiosas o sincréticas como las creencias *New Age*, el gnosticismo, la secularización de *lo sagrado* para hacerlo compatible e incluso legitimador de determinados usos ideológicos, sociológicos, políticos, económicos, etc.

⁴⁶ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 378.

Dios, sino en la transformación de la existencia humana, terrena y mundana, en el *reino* que Jesús enseñaba e iniciaba, y cuya defensa pacífica hasta las últimas consecuencias le llevó a la cruz y a la muerte, a manos de los pecadores, siendo después resucitado por el Padre en reconocimiento y triunfo de su Palabra encarnada.⁴⁷

Así pues, la conversión significa pasar de la imagen inmanente al símbolo trascendente y transcendental; la vidriera impecable que está manchada con las motas de las deficiencias humanas de las que libera la nueva fe en la resurrección y en la justicia.⁴⁸ La respuesta al hombre está dentro y fuera de él, en un Objeto que es interno *encarnado* y externo a la par, preexistente y consustancial: el Otro Absolutamente Trascendente. Las dos ramas que venimos siguiendo aquí se separan bastante: la melancolía freudiana remite a la pura idolatría, y el Cristianismo no, lo que para el género humano representa de por sí toda una *Buena Nueva*.

5.-Lo gratuito es posible o ni siquiera es concebible. Llegamos así a una diferencia fundamental entre el pensamiento de Freud y el cristiano: ¿puede haber -de verdad y en el fondo- algo gratuito en la existencia humana?⁴⁹

El Psicoanálisis dice lo que todos pensamos de manera *natural*, inmanente, espontánea: no hay nada gratis en la vida, todo tiene un precio, cada don recibido de otro implica una intención particular del emisor que se cobra, de alguna manera, una compensación de nuestra parte, una devolución y correspondencia.⁵⁰ Las relaciones humanas siempre son deficitarias, por cuanto la impotencia y la finitud existenciales significan que todos vivimos *en términos económicos*, esto es, sumando y restando fuerzas, placeres, bienes, etc. Desde luego que la metapsicología freudiana remite a

⁴⁷ En definitiva, el *reino* de Dios -resurrección soteriológica y material, como se ha comentado- es el *símbolo* por antonomasia de la religión cristiana, y su exigencia ética de máximos -no de mínimos- lo aleja de toda tentación idolátrica o proyección narcisista, pues no satisface *a priori* las pulsiones individuales, sino que las transforma -las sublima- en beneficio siempre del prójimo, de Dios, del amor, de la justicia, en un *sacrificio existencial* que armoniza mística con revolución, el Trascendente con los hombres, el Yo con todos los objetos buenos....

⁴⁸ Porque toda esta revelación no radica realmente en una forma de conocimiento, *logos* o ley humana, que la filosofía, la psicología o el psicoanálisis se afanan en investigar y descubrir; es la fe la que lo justifica, la creencia firme en el Dios vivo quien la hace brotar y le permite crecer como si fuera un manantial.

⁴⁹ Algo gratis, recibido de fuera de nosotros -de otros sujetos, de otros objetos libidinales, del Otro Absoluto-, por lo que no debemos dar nada a cambio, no nos pida ningún precio ni reparación, no esperemos de él ninguna retaliación si no le somos gratos o merecedores de tal don.

⁵⁰ Tal razonamiento *lógico* está en plena consonancia con la trayectoria filosófica fenomenológica y existencialista descrita en el apartado de la segunda parte dedicado a Ricoeur.

estas *deudas* cuando el Yo se muestra ambivalente con el objeto, recibe nutrición y alimento de él pero teme también su agresión, su devoración si no entiende bien la razón de tal concesión amorosa.⁵¹

El hombre se siente culpable y deudor del mundo antes de saber bien por qué, y la vida que se nos regala, que nuestra madre y nuestro padre concibe, gesta y nos da a luz, sentimos que hemos de pagarla de una u otra forma con nuestra conducta moral; bien sea para evitar castigos postreros o para conseguir reconocimientos útiles de los demás, que nos hagan acreedores de otros y beneficiarios de sus pagos. Todo esto es consecuencia inevitable de la propia finitud que nos hace sufrir, de aquella experiencia crítica del mal y del dolor que -recuérdese- era el interrogante principal acerca de *lo sagrado*.⁵²

La misma visión *sacrificial expiatoria* de la muerte de Jesús remite a ese *rescate* que Cristo paga al Padre por nosotros, y que de alguna manera pone *precio* al amor de Dios y el perdón que concede a nuestros pecados. Se ha expuesto en la segunda parte de la tesis cómo esta visión *anselmiana* del sacrificio de Cristo⁵³ dista poco de la de Freud en *Moisés y la religión monoteísta*,⁵⁴ y que en el fondo supone toda una interpretación *perversa* de Dios.⁵⁵

El melancólico tendría razón en las querellas que subyacen a sus lamentaciones, que realmente culpan al Objeto de la pérdida y justifican el acto de la devoración oral - del asesinato- como un último esfuerzo de supervivencia ante esa terrible faz de la santidad que considera una burla cualquier atisbo de misericordia gratuita: la justicia que se cobra la sangre del cordero normaliza en la cultura humana la existencia de las víctimas que sirven para propiciar fines más útiles, y por tanto justifica el fin sobre los medios. *Si la cruz es causa y no consecuencia de la redención*, las pulsiones humanas

⁵¹ De igual manera, interpreta todos los instintos altruistas humanos como represión cultural e introyectiva de las mociones narcisistas, que sitúan la dialéctica de la moral en una tónica de hipocresía y sobreimposición falaz de criterios en el fondo ajenos a la naturaleza morbosa del individuo.

⁵² Cf. Ricoeur, P., 1969, o.c., p. 239; Torres Queiruga, A. 2005, o.c., p. 63.

⁵³ Cf. Castillo, J.M., 2007, o.c., pp. 147-149.

⁵⁴ Cf. Freud, S. (1939): "Moisés y la religión monoteísta", en *Obras Completas*, XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 83-85.

⁵⁵ La identificación cristiana de y con Jesús estaría yuxtapuesta a la satisfacción de la pulsión agresiva con el parricidio sustitutivo que los judíos cometen en la cruz -nos vengamos del Dios omnipotente humillando y asesinando a su Hijo-, y que daría la razón *económica* a la ambivalencia freudiana de las pulsiones y la mezquindad de los instintos -incluidos los divinos-.

agresivas no tienen realmente transformación posible, pues de algún modo Dios mismo se remite a ellas y las incluye en la obra de la salvación.

Pues bien: la respuesta *auténtica* de la religión cristiana, del Dios revelado en Jesús de Nazaret, *es diametralmente opuesta* a todo lo precedente. La justicia divina del Nuevo Testamento no reside en el castigo, sino en el perdón, y esto es totalmente revolucionario e inconcebible sin fe. Jesús no llama a los justos, sino a los pecadores (Lc 5,32).

La *perspectiva descendente* nos anuncia que existe la gracia, que significa lo gratuito, lo amoroso, lo entregado al hombre a cambio de nada.⁵⁶ Ésta es la misma Creación, el paraíso del Edén, la propuesta de Salvación. La condición aparente inicial de contraprestación⁵⁷ no es tanto una advertencia de condena, sino el aviso de la totalidad de la experiencia humana, que es libre y responsable, y por tanto aunque esté creada para el bien, estará inclinada al mal si es seducida por el Diablo -como así ocurrió-. Ésta es la causa de la finitud humana, de acuerdo al mito de Adán: el hombre quiere más de lo que recibe por amor, quiere autosuficiencia y omnipotencia como la que percibe de Dios, y en consecuencia cae en la desdicha de su propia finitud, que es también la miseria de la melancolía.

Pero el Padre no se rinde a esta evidencia, y pone en marcha una historia de salvación que culmina en la obra de Jesús de Nazaret. La *redención* no se produce por una forma de morir determinada, sino por esa forma de *vivir* tan radicalmente amando al prójimo que multiplica espiritualmente todos los talentos. Hay que reiterar que la salvación cristiana no es la resurrección individual, sino el advenimiento del *reino* de Dios en la tierra, que significa tanto la liberación del pecado (el bautismo lo simboliza) como la nueva organización de las relaciones humanas en términos *no económicos*, sino justos y distributivos: amarse unos a otros como Dios nos ama, sin medida, sin temores, sin peajes. Sin miedo a la muerte y al daño.⁵⁸

⁵⁶ Cf. Ruíz de la Peña, J.L., 1993b, o.c., p. 549.

⁵⁷ “...Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás en modo alguno, porque el día en que comieres, ciertamente morirás” (Gn 2,17).

⁵⁸ Parecería una negación ilusa e infantil de la naturaleza humana, tal como Freud interpreta la religión en *El porvenir de una ilusión* (1927) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Pero desde el punto de vista cristiano no se trata de un engaño mayúsculo a la humanidad para consolar las fantasías frustradas del inconsciente -esa especie de *opio* tantas veces denunciado-; en realidad es toda una

La llamada de Jesús de Nazaret precisamente es a descubrir la alegría y el bien donde la apariencia es caduca, marchita, sufriente: la cruz que transfigura el horror en belleza⁵⁹ y nos traspasa el corazón para convertirnos a una existencia distinta; una existencia liberada de la melancolía y no meramente absuelta -borrada, negada, quitada en un tris- de ella como fantasean los ateos, escépticos o narcisistas. El *evangelio* nos descubre *la otra* naturaleza humana, más original y verdadera que la radical del narcisismo y del pecado, y que además de humana es *sobrehumana*, pues conecta de nuevo con la voluntad creadora de Dios.

En definitiva, se trata de una suma infinita de gracias de quien recibe dones que no tiene que devolver al origen, sino compartir con los demás, y recibir la “comparsimonia”⁶⁰ de los otros con él. Y todo de manera libre y atrayente para el alma, no coactiva ni compulsiva.⁶¹ Los perdonados *de verdad* saben que las culpas se reparan cooperando en la comunidad, corrigiendo en lo posible la labilidad, asumiendo activamente las responsabilidades del *reino* sin derechos acreedores de ninguna clase. Los *términos cristianos son existenciales pero no económicos*, sino espirituales, y por tanto sublimes, trascendentes, inescrutables, realmente inconcebibles para quien no concibe un Otro Absoluto así, ni tampoco comprende el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Así, la melancolía no es la razón de ser del cristiano, sino su fracaso, el triunfo *baldío* de la miseria y la lamentación -los místicos lo subrayan-. Jesús, plenamente libre, fue tentado pero no cayó en el pecado, y así pudo con ella y con la muerte. La victoria de la libertad *santa* de Jesús sobre la alienación pecadora que afecta a la humanidad es la revelación misma de su unidad con el Padre. Y por semejanza con él, nosotros somos libres más allá del pecado, si creemos y vivimos conforme a ello, pues la fuerza que necesitamos nos rescata de la debilidad, y sobreabunda por mucho pecado que haya.⁶²

revelación de la gracia de la existencia humana, de la fuerza amorosa y bienhechora -resucitadora- que mueve la vida y el mundo desde el comienzo hasta ahora. Es la misma fuerza que ha permitido el crecimiento y el perfeccionamiento de la cultura y de la sociedad desde los comienzos, a lo largo de los siglos (Cf Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 276).

⁵⁹ Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 104.

⁶⁰ Neologismo que hace referencia a la acción y efecto de compartir.

⁶¹ Dios cuenta -siempre lo ha hecho- con la voluntad responsable de los hijos, no siente ningún celo de nuestra autonomía. Más bien al revés: es conocedor del profundo engaño *narcisista* que entraña esta imagen vacía y fútil, germen del sufrimiento humano; por eso se revela en clave de libertad, de conocimiento racional y razonable.

⁶² Rm 5,20. San Pablo argumenta la resurrección de Cristo, y en su reverso la miseria de la vida

6.-La cuestión diferencial de la ética: Se ha dicho que la religión cristiana es *el paso de lo óntico a lo ético*, y que la cuestión de Dios no es tanto teórica -de demostrar su existencia ontológica, e incluso la *teodicea* de explicar el sufrimiento humano- sino práctica: qué hacer con el dolor y el mal que rebosa en el mundo.⁶³ Esta respuesta es la ética, donde radican también muchas de las diferencias entre el Cristianismo y el Psicoanálisis freudiano.

La posición cristiana es la de la lucha contra el sufrimiento, especialmente en el hermano, socorriendo sus necesidades y amparando la justicia, pidiendo la gracia de la liberación para construir el *reino* de Dios. Cada cual ha de amar al hermano como se ama a sí mismo, como nos ama a todos Dios, y entregarse al otro, al sacrificio existencial de la vida entera aceptando las cruces mientras espera la sanción divina de la resurrección. No cabe por ningún lado la resignación.⁶⁴

¿Y cuál es la ética freudiana? No se puede caracterizar sino por lo contrario a la precedente: al identificarse en el fondo con la verdad del melancólico, lleva al sujeto a adoptar una posición realista y humanista, de asumir las culpas e integrar los opuestos en una existencia finita y narcisista, que se reconoce en la acomodación del *self* a la naturaleza pulsional, al individuo solo y vulnerable, deseante nada más que de objetos fútiles. La salud y la psicoterapia consistirán en “saber hacer” con los síntomas:⁶⁵ manejar el *collage* de la propia personalidad, de las relaciones de objeto y las defensas, de una forma viable y satisfactoria -más madura y menos regresiva o sufriente-. Pero otra cosa es la de luchar por objetivos más sublimes y trascendentes, que en la metapsicología freudiana están abolidos de raíz, negados como meras proyecciones fantasmáticas de un narcisismo nostálgico de la omnipotencia perdida tras el Edipo.⁶⁶

sin la resurrección (1Cor 15,1-34).

⁶³ Cf. Martín Velasco, J. (1993d): “Religión (fenomenología)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 1168-1169.

⁶⁴ La persona identificada como fiel cristiana sigue siendo pecadora y finita, con defectos, pero sigue e imita a Jesús en las virtudes, y así encuentra y practica la *verdadera* identidad humana revelada, la que hace visible la salvación de Dios ante los demás. La ética del seguimiento de Cristo se concreta en los cuatro pasos de la encarnación, la misericordia, la cruz y la resurrección (Cf. Sobrino, J., 1993b: “Identidad cristiana”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c., pp. 571-577).

⁶⁵ La frase es de J. Lacan, no obstante.

⁶⁶ Cf. Freud, S., 1915b, o.c., p. 284. La agresividad humana no tiene solución posible en el inconsciente, y por tanto la injusticia, la explotación de unos sujetos por otros no tiene más salida que una contención y una canalización *educada por medio de la ley*, mas ninguna otra transformación o salvación.

Si la gracia no está admitida, el ser humano se topa con su propia imagen sufriente, impotente, y el único remedo que le queda es aquel artificio griego trágico que el maestro del Psicoanálisis rescata con el nombre de *la transitoriedad*: postergar en la medida de lo posible, y con la fortuna del azar y la sabiduría de la experiencia, el terrible sino existencial de la muerte y el dolor.⁶⁷ No se podrá escapar de la caverna de la melancolía, y el objeto perdido nunca podrá ser recuperado, pues en realidad nunca existió como tal y siempre fue una ilusión, la fantasía de algo bueno, amoroso y completo que el hombre tiene que desengañarse para crecer y tolerar las faltas.⁶⁸ El *eros* vital queda bastante arrinconado en la ética freudiana por la compulsión a la repetición y el determinismo del narcisismo melancólico.

7.-La respuesta concreta y efectiva al *pathos*: Resta ahora señalar el último de los grandes estadios de esta comparativa entre ambas posiciones, la parte más alta de cada una de estas ramas *arbóreas* que venimos siguiendo y midiendo entre sí. Esta *copa*, consecuencia y conclusión de la explicación ética anterior, es la que también quiere completar de una manera práctica y terapéutica esta tesis doctoral de filosofía.

Se puede decir que ambas lecturas identifican el *pathos* como la naturaleza propia del hombre y el *locus* de la dignidad del ser. La dialéctica freudiana entiende el sufrimiento como el registro fenomenológico y clínico de la polaridad de opuestos, que entran en pugna y saldan cuentas en una solución de compromiso que genera síntomas: Ello y Yo, Yo y realidad exterior, Superyó y Yo como en el caso de la melancolía.⁶⁹ Las fuerzas humanas de distinto signo, con representaciones y afectos conscientes e inconscientes, primarios y secundarios, entran en contacto y el producto es el *pathos*, la insatisfacción humana que no está como quiere y ansía algo diferente, en forma de deseo o de lamentación.

⁶⁷ Cf. Freud, S., 1915c, o.c., pp. 309-311. Y esto también extendido a toda la sociedad y toda la cultura, estructuras represoras del género humano donde las pulsiones canalizan su satisfacción y nadie puede realmente reparar las heridas sangrantes de las fallas humanas. No queda otra que cada cual se responsabilice de sus propios síntomas y angustias: la solidaridad humana y la entrega en la cruz no tendrán beneficiario alterno, sino que serán escapatorias neuróticas de uno mismo que pagan un precio enorme para no conseguir nada en definitiva.

⁶⁸ Cf. Freud, S. 1927: "El porvenir de una ilusión", en *Obras Completas*, XXI. Buenos Aires: Amorrortu, p. 48.

⁶⁹ Cf. Freud, S. (1923b): "Neurosis y psicosis", en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 158.

La doctrina cristiana también identifica el sufrimiento con la dignidad del hombre, por dos razones complementarias. La primera es porque aparece unido a su misma naturaleza finita y pecadora, que padece lo que al tiempo contribuye a perpetuar, cuando se muestra pasivo e indiferente -temeroso de sufrir- ante los males que azotan el mundo.⁷⁰ La segunda es porque representa como ningún otro símbolo la solidaridad del Crucificado, que es imagen de Dios en la tierra y la fuerza de su amor.⁷¹ Además, qué otra cosa podemos pensar que *es* en el fondo un sujeto melancólico, que un hombre pobre que padece la agonía de la cruz, y sólo por ella reconoce alguna dignidad.

El *pathos* constituye por tanto la mayor humanidad del hombre, pero es más digno aún *qué* hace el sujeto con este sufrimiento, cómo reacciona ante él y se esfuerza por remediarlo. No es tanto la culpa y el reconocimiento de la responsabilidad de la falta, sino el ejemplo de resolución lo que, en el *evangelio* de Jesús, denota la humanidad que éste representa y que recibe, con la predicación del *reino* que culmina en la cruz -y la consiguiente resurrección-, la mayor prueba de confianza y testimonio de cambio que podemos imaginar, y *creer*.

La respuesta al *pathos* es por tanto muy distinta en el Psicoanálisis freudiano que en la religión cristiana: uno da solución a la melancolía, y el otro *casi que no*; así las ramas no llegan a la misma altura, pues una trasciende enormemente a la otra.

La respuesta freudiana a la melancolía es el trabajo autónomo del Yo con el inconsciente, la resignación y adaptación funcional del individuo, la elaboración subjetiva y simbólica de responsabilizarse de uno mismo y encauzar, por las propias experiencias y mediaciones, el deseo y sentido de la existencia. Se trata de volver a poner en marcha la rueda de duelos que tarde o temprano se parará ante otra pérdida objetual, si el esquema narcisista se mantiene inalterado, pues no hay salvador que pueda remediarlo ni objeto mágico o poderoso que atempere la autosuficiencia del sujeto.

⁷⁰ Cf. González Faus, J.I. (1990b): "Pecado", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 98-100.

⁷¹ "¡He aquí el hombre!" (*Ecce homo*, en la Vulgata latina), son las palabras con que Pilatos presenta a Jesús ante los judíos (Jn 19,5): flagelado, coronado de espinas, vestido de púrpura. Poco después, ante la insistencia del pueblo instigado por los sacerdotes, se lavará las manos y mandará que lo crucifiquen.

El Cristianismo es distinto, pues la razón de la melancolía no es definitiva, sino puramente imaginaria, y la estructura simbólica del sujeto descansa en la *trascendencia*, en la conversión del *self* a la divinidad; en definitiva: en la fe. Jesús da sentido al sufrimiento, *intercambia con nosotros su justicia por nuestro pecado*⁷² y nos concede el perdón sacramental que sana las heridas del alma. Así, la *paz* de Cristo puede que no desplace el *pathos* del cuerpo, pero sí transforma de raíz la melancolía: el cristiano no se resigna a las pérdidas, a los objetos, a las apariencias, sino que convierte su alma en combustible de caridad, en *llama de amor viva*, para entregarse a una nueva vida que es libre en el sentido más hondo de la palabra, que mueve montañas y salva a los caídos, que contagia el bien porque comparte el mayor Bien que la persona ha descubierto: “la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado”.⁷³

8.-Recapitulando para terminar...

Cuando el hombre *se fía* sólo de su razón autónoma, antropocéntrica y racionalista, tarde o temprano se convence de que no puede desvanecer la oscuridad que rodea la existencia humana, y que todo aquello que la razón y el conocimiento científico destellan son, en el fondo:

“pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino. Cuando falta la luz, todo se vuelve confuso, es imposible distinguir el bien del mal, la senda que lleva a la meta de aquella otra que nos hace dar vueltas y vueltas, sin una dirección fija”.⁷⁴

Por eso repite la Iglesia que la luz que busca el hombre, que alumbrava verdaderamente la existencia y el porvenir del humano, es *la luz de la fe*.⁷⁵ La luz no puede ser la razón finita y lábil del conocimiento humano, por cuanto el deseo radical del hombre es *el deseo de salvación*, de vivir por encima del dolor y de la muerte, más allá también de toda esta melancolía. La vía entonces sólo puede ser la que loaba el profeta: “me has seducido, Yavé, y me dejé seducir” (Jer 20,7).

⁷² Cf. Sesboüé, B., 1990, o.c., p. 103.

⁷³ Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 36. En definitiva, Dios no resuelve los problemas, pero sí llama a comprometerse con ellos y a resolverlos por nosotros mismos, contando siempre con su providencia.

⁷⁴ Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 3. De esta manera el hombre moderno *renuncia a la búsqueda de la luz grande, de la verdad grande*, y esto de ninguna manera puede iluminar el futuro del sujeto o de la humanidad partiendo del Yo fallido. Se ha descrito cómo Freud mismo reconoce la pobreza de esta autosuficiencia, y la ingenuidad de resignarse a ella.

⁷⁵ *Íbid*, n. 4

La *muerte* moderna de Dios (*Así habló Zaratustra*, por ejemplo) pone al descubierto la más radical falta de sentido de la existencia humana, de la cual el *nihilismo* es el producto lógico de toda racionalización extrema. La experiencia del gran vacío, la desorientación del hombre que ha perdido a Dios y la fe, que no se encuentra a sí mismo sino una imagen pobre y melancólica de sí, es la triste conclusión de la evolución filosófica de la que el Psicoanálisis freudiano representa uno de los *cúlmenes*. Es éste un proceso casi de autodestrucción, de pulsión de muerte simbolizada e intelectualizada, de rendición ante la *verdad* del melancólico que parece que destella en la oscuridad, pero que realmente apaga todo pábilo de brillo y nos resigna a una existencia triste, fútil, vana, sola...

Cuando uno mismo se desengaña de su propia inmortalidad, de la trascendencia del *self* que desiste de explorar, y renuncia a ella como esperanza -como meta y también como ética-, sólo le resta conformarse con el mundo. Dios ya no es una opción, pues realmente el sujeto escéptico, agnóstico o ateo no espera nada; simplemente *transita* por la vida hasta que le llegue su hora. Todos los objetos se percatan fallidos y decepcionantes, y el sufrimiento se hace insalvable. El placer *transitorio* parece la única opción, piensa, y por ende la melancolía su correlato más honesto. En esto debe consistir la *buena educación* de la que habla Freud en los escritos,⁷⁶ y que le critica entre otros su amigo Oskar Pfister.⁷⁷

“La luz de la fe no disipa todas nuestras tinieblas, sino que, como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar”.⁷⁸ Todas las experiencias de la vida sirven para crecer en la fe y en el amor, pero son los momentos de dolor y debilidad donde más se pone a prueba semejante *apuesta* personal -como la *noche oscura* de la experiencia mística-. El sufrimiento es un acto de amor que nos recuerda la entrega de Cristo en la cruz, su respuesta a la injusticia y al escarnio, la paz y la confianza puestas en las manos de Dios. Él no abandona a sus hijos, aunque nosotros podamos no escucharlo en los momentos de angustia. Por ello la ética no es resignada,

⁷⁶ Cf. Freud, S., 1927, o.c., pp. 53-54.

⁷⁷ Psicoanalista suizo (1873-1956), doctor en Filosofía, era pastor protestante liberal y procuró hacer una síntesis de la psicología con la teología y la educación. Su primer contacto con Freud fue en 1909 a través de Jung, a quien conocía porque ambos vivían en Zürich. A partir de ese momento Pfister labró una gran amistad con Freud, mediada por un intenso intercambio epistolar y afectuoso, y éste acostumbraba a llamarle “mi querido hombre de Dios” (Cf. Domínguez Morano, C. 2000: *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable*. Sigmund Freud y Oskar Pfister. Madrid: Trotta, pp. 28-29).

⁷⁸ Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 57.

sino transformadora del *self*: lo transitorio se termina, mas el creyente *fiel* se aferra a lo permanente que descubre en el espíritu.

Así, el deseo y la búsqueda de Dios no demuestran sin más su existencia a ojos de la ciencia *objetiva*, ni pueden arrogarse la exclusiva de una moral que ha de ser igualmente filantrópica reposando sólo en términos inmanentes; pero sí abren al sujeto, dentro de la comunidad, a un horizonte de felicidad donde la ética cobra una plena significación. La religión cristiana no trata solamente de convencer al prójimo sobre Dios, sino de mostrar antes la importancia de la fe para el sentido de la vida y la conducta del humano en relación con los otros. Simplemente como hipótesis posible, la fe fecunda y radicaliza las aspiraciones que el hombre descubre racionalmente, y ello redunda en beneficio amoroso y justicia con los hermanos.⁷⁹

Y ésta es la *Verdad* cristiana: la que está unida inseparablemente a la fe y el amor, y nos revela que la auténtica razón del hombre no radica en el *placer* libidinal, sino en la *alegría* de compartir todos los bienes, sobre todo con los necesitados. El amor es -por consiguiente- un conocimiento en sí mismo, el *verdadero logos* humano, y esto trasciende enormemente los asertos inmanentes del Psicoanálisis, como de cualquier otra formulación existencialista: sólo el amor fundado en la verdad puede perdurar en el tiempo, superar la fugacidad del instante y permanecer firme en la andadura por este *valle de lágrimas*.⁸⁰

⁷⁹ Cf. Estrada, J.A. (2005): “Cambios en la religión y en la concepción de Dios”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* o.c., pp. 146-150.

⁸⁰ Cf. Francisco, papa, 2013b, o.c., n. 26- 27.

9.-La fe y el Psicoanálisis dialogan entre sí y se ayudan.

Tal como se ha afirmado, *el Psicoanálisis no interroga la fe, sino al sujeto*.⁸¹ No tiene sentido hacer síntesis abstractas e interpretaciones generales de la experiencia religiosa desde un punto de vista psicoanalítico -como hacía Freud-, pues los sesgos llevan a identificar cualquier experiencia religiosa como prototípica, e ignoran el *locus* primordial de la experiencia fenomenológica del individuo concreto; lo cual no permitiría discriminar adecuadamente entre factores tan importantes como los que se han destacado a lo largo de esta tesis: proyecciones narcisistas, idolatrías, religiones reveladas, encarnación, conversión, simbolización, estructuras, etc.⁸²

Por eso hacemos nuestras las palabras de Vergote, cuando calificaba al Psicoanálisis como un instrumento depurador de la actitud subjetiva hacia la religión, para discriminar bien los afectos y representaciones que contribuyen al escepticismo religioso, de aquellas que *purgan* del imaginario de la creencia los mitos, fijaciones y regresiones neuróticas.⁸³ La cuestión está en explorar hasta qué punto la fe de una persona tiene esa relación dependiente con los objetos inconscientes, perdidos, y dónde aparece y libera la gracia de la salvación.

La religión cristiana es así diferente a cualquier otra: es religión *encarnada*, revelada por la palabra, ejemplo y exhortaciones de Jesús de Nazaret, y no se puede vivir según el propio deseo, a la manera narcisista que tan magistralmente ha descrito Freud. La melancolía se topa con ella y no la comprende, pues la ética cristiana es *anti-melancólica*: nos exhorta a salir de los reproches, lamentos y complejos de la finitud para aliviar el sufrimiento de los otros, confiando en el rescate de la gracia. No podemos concluir que esto sea una ilusión en el sentido freudiano, ni algo fatuo, mágico o providencial fijado en nuestra infancia. Las crisis provocadas por el sufrimiento, trasladadas a la cuestión de Dios y el porqué del mal que abunda en el mundo, han de

⁸¹ Cf. Domínguez Morano, C. (1992): *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, p. 94.

⁸² El supuesto ideal en el que uno de estos dos campos subsume y desenmascara al otro por completo, responde a una lógica fantástica de omnipotencia narcisista de quien la alberga, y no a la mediación y el análisis complejo de las relaciones funcionales y multidimensionales entre objetos y métodos hermenéuticos tan dispares. Por tanto corresponde al investigador valorar y emitir juicios acerca de los sujetos concretos creyentes -y no creyentes-, y el sentido que esa fe y esa fenomenología creyente, espiritual y material, implica en la personalidad -y más aún en la ética- de esa persona en particular.

⁸³ Cf. Huber, W., Piron, H. & Vergote, A. (1964): *La psychoanalyse science de l' home*. Bruselas: Dessart, pp. 455-456.

madurarse revisando la imagen de Dios que late en el inconsciente, rompiendo críticamente con las imágenes ficticias que resultan ajenas a la revelación de Jesús.

Por esto mismo la fe cristiana es fundamento de *paz*; pero no la paz del mundo, sino la de Cristo (Jn 14,27), *la fundada existencialmente en la resurrección de la carne*. La paz es la unidad de fuerzas litigantes y tensas entre sí, que generan conflicto y sufrimiento, pero que todas ellas remiten en profundidad a lo más *humano* que tiene el hombre, que está incluso más abajo -y encima- de la melancolía que escarbaba Freud, y que es aquello que revela el Cristianismo: la *dignidad* humana en su sentido más lato, más universal y simple que podamos comprender, la que entraña *la unidad que supera el conflicto*.⁸⁴ La semilla melancólica que parece muerta, por medio de la liberación cristiana renace y engendra nueva vida, inviste y comparte los nuevos objetos con los hermanos, los difunde, los transforma, los *diviniza*.

“El Evangelio tiene un criterio de totalidad que le es inherente: no termina de ser Buena Noticia hasta que no es anunciado a todos, *hasta que no fecunda y sana todas las dimensiones del hombre*, y hasta que no integra a todos los hombres en la mesa del Reino. El todo es superior a la parte”.⁸⁵

10.-Y punto final. Decía Vergote que el peligro de infantilismo es mayor para la fe religiosa que para cualquier otro hecho humano.⁸⁶ Si el hombre fuera plenamente feliz por sí mismo, en su naturaleza finita y/o infinita, y nada necesitara de Dios, seguramente no pensaría más que en sí mismo, en la autosuficiencia al fin lograda y triunfante, y rechazaría -aún más que ahora- a Dios. Luego también caería en la desdicha de la soberbia, lo que le acarrearía de nuevo el destierro del Paraíso. En definitiva, el bien del ser humano no es algo solipsista o alienado de sí mismo y de los otros, sino algo dialógico, interdependiente, activo y relacional, con los otros y más aún con el Otro: *el ser está en la relación*.

El fin de la religión -así entendida- es Dios, y no el hombre; no es la satisfacción de nuestros deseos, sino la realización de los de Dios, que se plasman en el *reino* y de

⁸⁴ Cf. Francisco, papa, 2013a, o.c., n. 228. Lo cual tantas veces se descubre gracias a la mirada de las “grandes personas que se animan a ir más allá” y buscan la trascendencia en sí mismos y en los hermanos (y que pueden tener muy en cuenta al Psicoanálisis, claro que sí).

⁸⁵ *Ibid*, n. 237, cursivas nuestras.

⁸⁶ Vergote, A. (1968): “Conditions psychologiques d'une foi adulte”, en *Lumen Vitae* 23, p. 434.

los que todos somos beneficiarios, co-productores por mediación de la gracia, y por tanto interdependientes y subordinados a *lo sagrado*. El encuentro con Dios no ha de ser algo instrumental, necesitado, manipulado por las fallas humanas; ha de ser libre y gozoso, trascendente y revelador: la comunión cristiana, en suma (la *eucaristía* correctamente entendida).

El hombre puede conocer a Dios en la medida en que éste se revela al alma, pero no puede cambiar a Dios. Por eso la virtud cristiana consiste en transformarse el hombre *en y con* Dios, alcanzar la plena humanidad en la divinidad, y la divinidad más allá de la dignidad humana. El amor *encarnado* por la fe nos abre a la infinitud, a la esperanza de la resurrección, la libertad que parte y deja atrás la miseria humana de la melancolía.

En conclusión no hay antagonismo alguno entre Dios y hombre, sino absoluta Alianza, como los brazos que se cruzan en la +. La Verdad no es la mera verdad visible al racionalismo y al Psicoanálisis; hay otra Luz que ilumina bastante más que la evanescencia de nuestro deseo.

Esta tesis doctoral quiere terminar con dos últimos apuntes, uno psicoanalítico y otro religioso. El primero es un extracto de la respuesta que Oskar Pfister le dirige por carta a su maestro Sigmund Freud tras leer *El porvenir de una ilusión*, y parece un ejemplo bien elocuente donde se rebaten de forma implícita -pero rotunda- las tesis freudianas acerca de la melancolía, en apenas un párrafo:

“Yo no entiendo bien el concepto que tiene usted de la vida. Es imposible que todo se reduzca a lo que usted rechaza como final de la ilusión y que alaba como único contenido verdadero. Este mundo sin templos, sin arte, sin poesía, sin religión, es a mi modo de ver una isla del demonio a la que sólo un Satanás, y no el azar ciego, podría empujar a los hombres. Su pesimismo frente a la humanidad incorregible es aquí demasiado manso; debería usted practicar el miserabilismo en forma mucho más consecuente. Si formara parte del tratamiento psicoanalítico el lograr que los pacientes aceptaran este mundo desolado como la noción suprema de la verdad, yo entendería muy bien que estas pobres gentes prefirieran recluirse en la celda de su enfermedad en lugar de marchar por este desierto helado y horrible”.⁸⁷

El segundo es el comienzo del Salmo 63 (62), que lleva por título “sed de Dios en la sequedad” porque se atribuye al rey David haberlo compuesto cuando estaba en el desierto de Judá.⁸⁸ Es una preciosa oración con la que quiero cerrar la tesis, y dice así:

Oh Dios, tú eres mi Dios,
por ti madrugo.
Mi alma está sedienta de ti,
mi carne tiene ansia de ti,
como tierra reseca, agostada, sin lluvia.
Cómo te contemplaba en el santuario,
viendo tu fuerza y tu gloria.
Tu gracia vale más que la vida,
te alabarán mis labios.
Toda mi vida te bendeciré,
y alzaré las manos, invocándote.
Me saciaré como de enjundia y de manteca,
y mis labios te alabarán jubilosos.
En el lecho me acuerdo de ti,
y velando medito en ti,
porque fuiste mi auxilio,
y a la sombra de tus alas canto con júbilo.
Mi alma está unida a ti,
y tu diestra me sostiene.

⁸⁷ Carta del 24/11/1927, cita recogida por Domínguez Morano, C., 2000, o.c., p. 131.

⁸⁸ Cf. *Santa Biblia* (1964). Madrid: Ediciones Paulinas, p. 700. Sal 63,2-9.

BIBLIOGRAFÍA

Abraham, K.,

(1911): “Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA; pp. 118-132.

(1916): “La primera etapa pregenital de la libido”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA; pp. 203-226.

(1924): “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*. Barcelona: RBA; pp. 333-395.

(2006): *Obras Completas*. Barcelona: RBA.

Aduriz, S.,

(2010): “La sombra del objeto: inquietante extrañeza en la melancolía”, en *Revista de la APM*, 59, pp. 59-124.

Agamben, G.,

(2006): *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.

Aguirre, R.,

(1990): “Justicia”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 539-561.

(1993): “Trabajo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1385-1392.

Aldazábal, J.,

(1993): “Unción de los enfermos”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1434-1443.

Aletti, M & De Nardi, F. (dir.),

(2002): *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Turín: Centro Scientifico Editore.

Álvarez, J.M.,

(2006): *Estudios sobre las psicosis*. Vigo: AGSM.

(2008): *La invención de las enfermedades mentales*. Madrid: Gredos.

(2014): “Retrato del melancólico”, en *Cuadernos de Psicoanálisis*, 36, pp. 89-108.

Álvarez, J.M., Elúa, A. & Martín, J.D.,
(2011): “Los sistemas internacionales de clasificaciones diagnósticas: Presentación crítica de la nosología actual I”, en *Manual del Residente en Psicología Clínica*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, pp. 111-120.

Álvarez, J.M., Esteban, R. & Sauvagnat, F.,
(2004): *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*. Madrid: Síntesis.
Anselmo de Canterbury, san,
(1952): *Obras completas*, I. Madrid: BAC.

Aristóteles,
(2007): *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*. Barcelona: Acantilado.

Asociación Americana de Psiquiatría,
(2013): *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5*, Arlington, VA; traducida y editada en castellano por Editorial Médica Panamericana, Madrid.

Bartra, R.,
(2001): *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama.

Bäumer, R. & Plattig, M. (comp.),
(2011a): *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée De Brower.
(2011b): “Noche oscura y depresión. Visión general”, en Bäumer, R. & Plattig, M. – comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée De Brower, pp. 143-162.

Berger, P.L.,
(1979): *Un mundo sin hogar*. Santander: Sal Terrae.

Bernabé, C.,
(1993): “Reino de Dios”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1122-1137.

Bernaier, L.,
(1969): “La significación del simbolismo conyugal en la vida mística”, en *Experiencia cristiana y psicología*. Barcelona: Estela, pp. 349-361.

Biblia,
(1964): *Santa Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas.

- Boff, C.,
(1990): “Epistemología y método de la Teología de la Liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 79-113.
- Boff, L.,
(1993): “Sufrimiento”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1308-1318.
- Borobio, D.,
(1993a): “Penitencia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1001-1019.
(1993b): “Perdón”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1019-1030.
- Bravo, C.,
(1990): “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 551-573.
- Busto Saiz, J.R.,
(1993): “Jesucristo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 642-655.
- Cabaleiro, Fernández Mugetti & Sáenz,
(2000): *Depresión y subjetividad. Tesis*. Trabajo de investigación correspondiente al requisito curricular según plan de estudios OCS nº 143/89. Universidad Nacional de Mar del Plata. Descargado *online* de:
www.herreros.com.ar/melanco/tesis6.htm
- Calderón de la Barca, P.,
(2001): *La vida es sueño*. Albacete: Dipualba, Libros en la red.
- Caparrós, N.,
(1999): *Edición crítica de la correspondencia de Freud*, tomo IV. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Carrión, A., Hernández, M., Lara, F.J. & cols.,
(2010): “Adolescencia y funcionamiento melancólico”, en *Revista de la APM*, 59; pp. 181-190.
- Castelli, E. (ed.),
(1965): *Demythisation et morale*. París: Aubier.

Castillo, J.M.,

(1990): “Sacerdocio, episcopado, papado”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 295-317.

(1993a): “Bautismo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 78-89.

(1993b): “Confirmación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 217-227.

(1993c): “Eucaristía”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 431-445.

(1993d): “Orden sacerdotal”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 913-923.

(1993e): “Sacramentos”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1232-1252.

(2007): *Víctimas del pecado*. Madrid: Trotta.

Certeau, M.,

(1993): *La fábula mística. Siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Iberoamericana.

Cervantes, M.,

(1998): *Don Quijote de la Mancha*, parte II. Barcelona: Instituto Cervantes.

Codina, V,

(1990): “Sacramentos”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 267-294.

Colina, F.,

(2006): *Deseo sobre deseo*. Valladolid: Cuatro.

(2011): *Melancolía y paranoia*. Madrid: Síntesis.

Comblin, J.,

(1990a): “Espíritu Santo”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 619-642.

(1990b): “Gracia”, en Ellacuría I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 79-92.

Comisión Teológica Internacional,

(2012): *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Madrid: BAC.

(2014): *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC.

- Concilio de Trento,
(1956): *Catecismo romano*. Madrid: BAC.
- Concilio Vaticano II,
(1964): *Lumen Gentium*. Madrid: BAC.
(1965): *Gaudium et spes*. Madrid: BAC.
- Conferencia Episcopal Española,
(2009): Carta Pastoral a los Jóvenes: *Buscad el rostro de Dios*. Descargada online de:
www.enticonfio.org/joseignaciomunilla04.pdf
- Congregación para la Doctrina de la Fe,
(1990): “Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo”.
Descargada online de:
www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html
- Conill, J.,
(2005): “Muerte de Dios” e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 151-174.
- Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.,
(2005): *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC.
- Constantino el Africano,
(1992): *De Melancholía*. Buenos Aires: Fundación Acta.
- Conti, N.A.,
(2007): *Historia de la depresión. La melancolía desde la Antigüedad hasta el Siglo XIX*. Buenos Aires: Polemos.
- Corbin, M.,
(1988): *Anselme de Cantorbéry. Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*. París: Cerf.
- Cotard, J. & Séglas, J.,
(2008): *Delirios melancólicos: negación y enormidad*. Madrid: Edición de Alienistas del Pisuerga.
- Culligan, K.,
(2011): “Del trato con la oscuridad en la orientación espiritual”, en Bäumer, R. & Plattig, M. –comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée De Brower, pp. 75-94.

Domínguez García, V.,

(1991): “Sobre la melancolía en Hipócrates”, en *Psicothema*, 3, 1, pp. 259-267.

Domínguez Morano, C.,

(1992): *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo.

(2000): *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable*. Sigmund Freud y Oskar Pfister. Madrid: Trotta.

Duch, L.,

(1993a): “Catolicismo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 164-172.

(1993b): “Protestantismo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1085-1094.

Dussel, E.D.,

(1990): “Teología de la Liberación y marxismo”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 115-144.

Elizondo, F.,

(1993): “Antropología”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 41-55.

Ellacuría, I.,

(1990a): “Historicidad de la salvación cristiana”, en Ellacuría I., & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 323-372.

(1990b): “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 127-153.

(1990c): “El pueblo crucificado”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 189-216.

(1993a): “Espiritualidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 413-420.

(1993b): “Liberación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 690-710.

(1993c): “Pobreza / pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1043-1057.

(1993d): “Pueblo de Dios”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1094-1112.

Ellacuría, I. & Sobrino, J., (comp.),
(1990): *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I y II. Madrid: Trotta.

Espeja, J.,

(1993a): “Ministerios”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 795-810.

(1993b): “Redención”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1112-1122.

Esteban Águeda, A.,

(2005): Tesis Doctoral. *El aporte de Antoine Vergote a la comprensión psicodinámica de la actitud religiosa*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Estrada, J.A.,

(1993): “Jerarquía”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 632-642.

(2005): “Cambios en la religión y en la concepción de Dios”. En Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 79-150.

Fabro, C.,

(1983): *La preghiera nel pensiero moderno*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Floristán, C.,

(1993a): “Comunión”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 208-217.

(1993b): “Evangelización / Nueva evangelización”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 461-478.

(1993c): “Iglesia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 587-602.

Floristán, C & Tamayo, J.J. (comp.),

(1993): *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta.

Fraijó, M.,

(1993): “Resurrección”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1196-1215.

(2005): “Religión y Dios”. En Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 208-234.

Francisco, papa,

(2013a): *Evangelii Gaudium*. Descargada online de:

w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

(2013b): *Lumen Fidei*. Descargada online de:

www.conferenciaepiscopal.es/images/stories/documentos/santasede/2013LumenFidei.pdf

Freud, S.,

(1892): “Un caso de curación por hipnosis”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 151-162. Edición de 1986.

(1893): “Manuscrito B. La etiología de las neurosis”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 217-223. Edición de 1986.

(1894a): “Manuscrito D. Sobre la etiología y la teoría de las grandes neurosis”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 225-226. Edición de 1986.

(1894b): “Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia?”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 228-234. Edición de 1986.

(1894c): “Manuscrito F. Recopilación III”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 235-238. Edición de 1986.

(1895a): “Proyecto de psicología para neurólogos”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 339-446. Edición de 1986.

(1895b): “Manuscrito G. Melancolía”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 239-246. Edición de 1986.

(1896): “Manuscrito K. Las neurosis de defensa (un cuento de Navidad)”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 260-269. Edición de 1986.

(1897): “Manuscrito N. Anotaciones III”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 296-299. Edición de 1986.

(1899): “Carta 102”, en *Obras Completas*, I. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 319-320. Edición de 1986.

(1904): “Sobre psicoterapia”, en *Obras Completas*, VII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 247-257. Edición de 1978.

(1905): “Tres ensayos de teoría sexual” (reeditados en 1915), en *Obras Completas*, VII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 123-222. Edición de 1978.

(1910): “Contribuciones para un debate sobre el suicidio”, en *Obras Completas*, XI. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 231-232. Edición de 1986.

(1911): “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”, en *Obras Completas*, XII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 11-76. Edición de 1986.

(1912): “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras Completas*, XIII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 7-162. Edición de 1986.

(1914): “Introducción del narcisismo”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 71-98. Edición de 1984.

(1915a): “Lo inconciente”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 161-213. Edición de 1984.

- (1915b): “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 277-301. Edición de 1984.
- (1915c): “La transitoriedad”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 309-311. Edición de 1984.
- (1915d): “Duelo y melancolía”, en *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 241-255. Edición de 1984.
- (1917): “Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III. Doctrina general de las neurosis”, en *Obras Completas*, XVI. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 221-421. Edición de 1984.
- (1919a): “Introducción a *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen* (simposio sobre las neurosis de guerra)”, en *Obras Completas*, XVII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 205-208. Edición de 1986.
- (1919b): “Lo ominoso”, en *Obras Completas*, XVII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 219-251. Edición de 1986.
- (1920): “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 7-62. Edición de 1984.
- (1921): “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 67-136. Edición de 1984.
- (1923a): “El yo y el ello”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 13-66. Edición de 1984.
- (1923b): “Neurosis y psicosis”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 155-159. Edición de 1984.
- (1924a): “El problema económico del masoquismo”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 165-176. Edición de 1984.
- (1924b): “La pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis”, en *Obras Completas*, XIX. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 193-197. Edición de 1984.
- (1927): “El porvenir de una ilusión”, en *Obras Completas*, XXI. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 5-55. Edición de 1986.
- (1930): “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, XXI. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 65-140. Edición de 1986.
- (1933): “31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica”, en *Obras Completas*, XXII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 53-74. Edición de 1986.
- (1939): “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras Completas*, XXIII. Buenos Aires: Amorrortu; pp. 7-132. Edición de 1986.
- (1986): *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Galeno,

(2003): *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid: Gredos.

Gebara, I. & Lucchetti, M.C.,

(1990): “María”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 601-618.

Gimbernat, J.A.,

(1993): "Religión (crítica de la), en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1137-1144.

Girard, R.,

(1982): *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca: Sígueme.

Girardi, J. & Six, J.F. (eds.),

(1967): *L'atheisme dans la vie et la culture contemporaines*. París: Desclée de Brouwer.

Gómez Caffarena, J.,

(1993): "Ateísmo", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 65-78.

(2005): "Ascesis, gnosis, praxis. La sabiduría religiosa frente al mal", en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 175-207.

González Faus, J.I.,

(1990a): "Antropología, persona y comunidad", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 49-78.

(1990b): "Pecado", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 93-106.

(1993): "Justicia", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 655-664.

González Ruiz, J.M.,

(1993a): "Bienaventuranzas", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 109-123.

(1993b): "Kerigma", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 675-682.

(1993c): "Ortodoxia / ortopraxis", en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 923-937.

Gutiérrez, G.,

(1990): "Pobres y opción fundamental", en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 303-321.

Gutiérrez Terrazas, J.,

(2012): *Fallecimiento de Jean Laplanche*, descargado online de:
www.revistaalter.com

- Heiberg, J.L.,
(1924): *Paulus Aegineta, Epitomae medicae libri septem*, (*Corpus Medicorum Graecorum*, vol. 9.1). Leipzig: Teubner.
- Hell, D.,
(2011): “Psicodinámica de la depresión y consideración”, en Bäumer, R. & Plattig, M. -comp.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée de Brower, pp. 15-29.
- Hernández Pico, J.,
(1990): “Revolución, violencia y paz”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 601-621.
- Herráez, F.,
(1993): “Conversión”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 239-256.
- Hipócrates,
(1990): “Epidemias”, en *Tratados médicos*. Madrid: Gredos.
- Huber, W., Piron, H. & Vergote, A.,
(1964): *La psychoanalyse science de l' homme*, Bruselas: Dessart.
- Hutsebaut, D. & Corveleyn, J. (eds.),
(1987): *Over de grens. De religieuze “behoefte” kritisch onderzoch. Bojdragen geschreven en gebundeld bij gelegenheid van het emeritaat van Prof. Dr. A. Vergote*. Lovaina: Leuven University Press.
- Ignacio de Loyola, san:
(1976): *Ejercicios espirituales*. Madrid: Ena.
- Irarrazabal, D.,
(1990): “Religión popular”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 345-375.
- Jackson, S.W.,
(1989): *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Turner.

Jiménez Limón, J.,
(1990): “Sufrimiento, muerte, cruz y martirio”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 477-494.

Jones, E.,
(1926): “Estudio introductorio”, en Abraham, K., 2006: *Obras Completas*, pp. 21-45. Barcelona: RBA (publicado originalmente en el *International Journal of Psychoanalysis*, 1926).
(1987): *Freud*, vol. II (edición de L. Trilling, & S. Marcus). Barcelona: Salvat.

Juan XXIII, papa, san,
(1961): *Humanae Salutis*. Madrid: BAC.

Juan de la Cruz, san,
(1991a): “Subida del Monte Carmelo”, en *Obra Completa*, vol. 1, pp. 117-437. Madrid: Alianza Editorial. Edición de 2011.
(1991b): “Noche Oscura”, en *Obra completa*, vol.1, pp. 437-575. Madrid: Alianza Editorial. Edición de 2011.
(1991c): “Llama de amor viva”, en *Obra Completa*, vol. 2, pp. 245-351. Madrid: Alianza Editorial. Edición de 2011.
(1991d): “Escritos breves”, en *Obra Completa*, vol. 2, pp. 355-427. Madrid: Alianza Editorial. Edición de 2011.

Juan Pablo II, papa, san,
(1984): *Reconciliatio et Poenitentia*. Madrid: BAC.

Kant, I.,
(1982): *Lo bello y lo sublime*. Madrid: Espasa Calpe.

Kasper, W.,
(1979): *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.

Kaufmann, C.,
(1993): “Mística”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 818-827.

Kazantzakis, N.,
(1996): *La última tentación*. Buenos aires: Lohlé-Lumen.

Klein, M.,
(1988): “Envidia y gratitud”, en *Obras Completas*, vol. 3. Barcelona: Paidós Ibérica.

Kohut, H.,
(1966): “Forms and Transformations of Narcissism”, en *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14, 243-272.

Lois, J.,
(1990): “Cristología en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 223-251.
(1993): “Espiritualidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 413-431.

Mardones, J.M.,
(2005): “El lugar de Dios en tiempos de credulidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC; pp. 9-41.

Martín Fernández-Gallardo, A.M.,
(2002): *El deseo de Dios y la Ciencia de la Cruz. Aproximación a la experiencia religiosa del Hermano Rafael*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

Martín Velasco, J.,
(1993a): “Experiencia religiosa”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 478-496.
(1993b): “Misterio”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 810-818.
(1993c): “Mito”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 827-837.
(1993d): “Religión (fenomenología)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1155-1172.

Mitchell, S.A.,
(1993): *Conceptos relacionales en psicoanálisis. Una integración*. México: Siglo XXI.

Moreno Rejón, F.,
(1990): “Moral fundamental en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 273-286.

Olivar, A.,
(1993): “Patrística”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 956-971.

- Oliveros, R,
(1990): “Historia de la Teología de la Liberación, en Ellacuría I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 17-50.
- Orange, D.,
(2011): “La actitud de los héroes”. Bernard Brandchaft y la hermenéutica de la confianza, en *Clínica E Investigación Relacional*, 5 (3): 507-515.
- Pablo VI, papa, beato,
(1967): *Populorum Progressio*. Descargada online de:
w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
(1976): *Evangelii Nuntiandi*. Descargada online de:
w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Padvalskis, C.,
(2010): Tesis doctoral. *Una lectura psicoanalítica de las “Meditaciones sobre los Cantares” de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Universidad Complutense.
- Palacio, C.,
(1990): “Vida religiosa”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J. -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 511-536.
- Pannenberg, W.,
(1980): “Toud und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik”, en W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, II. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Paris, M.L.,
(2000): “Mourning and Melancholia”: The genesis of a text and a concept”, en *International Journal of Psychoanalysis*, 81, 667-686.
- Pellion, F,
(2003): *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial.
- Pikaza, X,
(1993a): “Dios (filosofía)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 283-301.
(1993b): “Espíritu Santo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 400-413.

Pixley, J. & Boff, C.,
(1986): *Opción por los pobres*. Madrid: Paulinas.

Platón,
(1991): *La república*. Madrid: Alianza.
(2010): *Gorgias: la paz es la búsqueda de la verdad*. Salamanca: Sígueme.

Pontificia Comisión Bíblica,
(1994): *La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Discurso de Juan Pablo II. Documento de la Pontificia Comisión Bíblica*. Madrid: BAC.

Rahner, K.,
(1972): *Ateísmo*, en SM 1. Barcelona: Herder; pp. 456-469.

Richard, P.,
(1990): “Teología en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 201-222.
(1993): “Pobreza / pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1030-1043.

Ricoeur, P.,
(1969): *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus.

Rovira Belloso, J.M.,
(1993): “Esperanza”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 389-399.

Ruíz de la Peña, J.L.,
(1993a): “Creación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 256-270.
(1993b): “Gracia”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 541-552.

Salas, A.,
(1993): “Alianza”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 13-20.

Sánchez, J.J.,
(1993): “Símbolo”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1296-1308.

Sanchís, A.,

(1993): “Matrimonio”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 777-788.

Sanfeliu, I.,

(2002): *Karl Abraham o el descubrimiento de la melancolía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Segundo, J.L.,

(1990a): “Libertad y liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 373-391.

(1990b): “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en Ellacuría I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 443-466.

Sesboüé, B.,

(1990): *Jesucristo: el único mediador*, vol I. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Sigerist, H.,

(1961): *History of Medicine*, vol. 2. Nueva York: Oxford University Press.

Sobrino, J.,

(1990a): “Comunión, conflicto y solidaridad eclesial”, en Ellacuría I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 217-243.

(1990b): “Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. I*. Madrid: Trotta, pp. 575-599.

(1990c): “Comunión, conflicto y solidaridad eclesial”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 217-243.

(1990d), “Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 467-510.

(1993a): “Dios (teología)”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 301-317.

(1993b): “Identidad cristiana”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 568-587.

(1993c): “Opción por los pobres”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 880-898.

(1993d): “Seguimiento de Jesús”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1289-1296.

Starobinski, J.,
(1962): *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Basilea: Geigy.

Stolina, R.,
(2011): “Experiencias en la noche”, en Bäumer, R. & Plattig, M. -Eds.-: *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*. Bilbao: Desclée De Brower, pp. 31-74.

Stolorow, R.D., Orange, D.M. & Atwood, G.E.,
(2012): “Horizontes del mundo. Una alternativa post-cartesiana al inconsciente freudiano”, en *Clínica E Investigación Relacional*, 6 (3): 434-451.

Suess, P.,
(1990): “Inculturación”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 377-422.

Tamayo, J.J.,
(1993a): “Comunidades de base”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 189-207.
(1993b): “Escatología cristiana”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 377-389.
(1993c): “Paz”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 971-983.
(1993d): “Teologías de la liberación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1363-1376.

Tamayo, A. & Vergote, A.,
(1980): *The parental figures and the representation of God. A psycho-logical and cross-cultural study*. Lovaina-La Haya: Leuven University Press & Mouton Publishers.

Támez, E.,
(1993): “Justificación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 664-675.

Teresa de Jesús, santa,
(1967): *Las moradas*. Barcelona: Juventud.
(1986): *Libro de la Vida*. Madrid: Castalia.
(1997): *Meditaciones sobre los cantares*. Madrid: Espiritualidad.

Tierno Galván, E.,
(1975): *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos.

Tomás de Aquino, santo,
(1979): *Opera omnia. Iussu Leonis PM.* Contiene T XLII: *Compendium Theologiae*. Roma: Editori di San Tommaso.
(1988): *Suma de Teología*. Madrid: BAC.

Torres Queiruga, A.,
(1993a): “Inculcación de la fe”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 611-619.
(1993b): “Mal”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 753-761.
(1993c): “Revelación”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1216-1232.
(2005): “La imagen de Dios tras la ruptura de la modernidad”, en Conill, J., Estrada, J.A., Fraijó, M., Gómez Caffarena, J., Mardones, J.M. & Torres Queiruga, A.: *¿Hay lugar para Dios hoy?* Boadilla del Monte: PPC, pp. 42-78.

Trigo, P.,
(1990): “Creación y mundo material”, en Ellacuría, I. & Sobrino, J., -comp.-: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II*. Madrid: Trotta, pp. 11-48.

Ullman, M. (comp.),
(1978): *Islamic Medicine*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Valéry, P.
(2007): *Cuadernos (1894-1945)*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

Vergote, A.,
(1965): “La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychoanalyse”, en Castelli, E. -ed.-, *Demythisation et morale*. París: Aubier, pp. 189-205.
(1967): “Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain”, en Girardi, J. & Six, J.F. -Eds.-, *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. París: Desclée de Brouwer, pp. 431-500.
(1968): “Conditions psychologiques d'une foi adulte”, en *Lumen Vitae* 23.
(1969): *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus
(1979): “Le catholicisme populaire”, en *La foi, le temps*, pp. 291-310.
(1980a): “La psychoanalyse devant la religion”, en *Etudes d'Anthropologie philosophique*, 28. Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, pp. 74-96.
(1980b): “The chiasm of subjective and objective functions in the symbol”, en *Kerygma*, 4, pp. 27-49.
(1982a): “L'homme au regard de la psychologie de la religion”, en *Antropologia e filosofia della religione I*. Perugia: Editrice Benucci, pp. 49-65.

- (1982b): “Una mirada psicológica sobre la mística de Teresa de Ávila”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, 4-7 Octubre 1982, pp. 883-896.
- (1983): *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. Lieja: Mardanga.
- (1987): “Over de grens, da capo”, en Hutsebaut, D. & Corveleyn, J. -eds.-: *Over de grens. De religieuze “behoefte” kritisch onderzoch. Bojdragen geschreven en gebundeld bij gelegenheid van het emeritaat van Prof. Dr. A. Vergote*. Lovaina: Leuven University Press, pp. 209-221.
- (1995): “Religion, pathologie, guérison”, en *Revue théologique de Louvain*, 26, pp. 3-30.
- (1999): “Amarás al Señor tu Dios”. *La identidad cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- (2002a): “Psychoherapy after recognition of the distinctive psychic and divine realities”, en *Psyche en Geloof*, 13, pp. 62-73.
- (2002b): “Al crocevia della parola personale”, en Aletti, M & De Nardi, F. (dir.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Turín: Centro Scientifico Editore, pp. 4-34.

Vergote, A. & Moyaert, P. (comp.),

(1993): *Pyschoanalyse. L'homme et ses destins*. Lovaina-París: Editions Peeters.

Vidal, M.,

(1993a): “Libertad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 710-725.

(1993b): “Pecado”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 983-1001.

Vilanova, E.,

(1993a): “Fe”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 496-509.

(1993b): “Teologías y teólogos del siglo XX”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J. -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta; pp. 1376-1385.

Vives, J.,

(1993): “Trinidad”, en Floristán, C. & Tamayo, J.J., -comp.-: *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1416-1434.

Vos, H.F,

(1988): *La iglesia de los mártires*. Michigan: Portavoz.

Web <http://>

es.wikipedia.org, voces “fariseos”, “historia de la depresión” (donde remite “melancolía”), “James Strachey”, “Jesús de Nazaret”, “ontología”, “orfismo”, “Óscar Romero”, “Pablo de Tarso”, “pathos”, “persona”, “premio Pablo VI”, “Satanás”, “temperamento”, “Teología de la liberación”.

fr.wikipedia.org, voz “Bernard Sesboué”.

www.conferenciaepiscopal.es
www.enticonfio.org
www.herrerros.com.ar
www.revistaalter.com
www.vatican.va
w2.vatican.va

Winnicott, D.W.,
(1979): *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.

Zubiri, M.,
(2010): “La falla de la organización melancólica: la adicción al dolor físico y otras formas”, en *Revista de la APM*, 59, pp. 145-156.

ENGLISH ABSTRACT

A.-Title of the thesis: "An approach to melancholia. A comparison between two perspectives: the Freudian one and the Christian's".

B.-Introduction: The melancholia is the most ancient *pathos* which is renowned, present along multitude of writings and art works from the Antiquity, and it was mentioned in the first treatises of Medicine. Its name refers to the "black humour" of the Greek Hippocratic theory, and its principal feature has always been sadness and detachment to life. Nowadays the Psychological and Psychiatric models tends to identify it superficially with the depressive and deficit of mental illness, but this significance becomes deeper in the Philosophy field: melancholia is the background of human existence, culture, desire, mental health and proactive activity; it's a philosophical, immanent and transcendent mystery, where the big questions of Psychology intertwine with those of Religion, and to whose profile this thesis has wanted to contribute an interpretation, which is a result of personal and scientific research. The human melancholia is, briefly, the history of our traumas and losses, the existential nothingness of the mortal and wretched being.

Numerous approaches could tackle it, and for this thesis it's been chosen to make a comparative between two perspectives that have sufficient complexity: the psychoanalytic and meta-psychological work of Sigmund Freud (1856-1939) about melancholia, and what represents the doctrine of the Christian religion, specially in the reflections of some of the more contemporary thinkers -theologians, philosophers or psychologists-, who are narrowly linked with the lessons and genuine revelations of Jesus of Nazareth. In this regard, there is information coming from Antoine Vergote's psychoanalytic interpretation, Paul Ricoeur's phenomenology and hermeneutics, the New Catholic Theology's christological and soteriological integration -under Bernard Sesboüé's guidance-, the Liberation Theology's prophetic denunciation, and the pastoral message of faith and hope by Pope Francis; as well as the analysis of the experience and meaning of the Christian's mysticism, with references to the saint Carmelite reformers – St. Teresa of Ávila and St. John of the Cross-, and also the example par excellence of melancholia in the Bible: Job. Of the psychoanalytic reading, a complete tour has been

carried out throughout all Freud's writings which refer to the phenomena and clinic of melancholia, from the first manuscripts of the turn of the century to the last metapsychological works that culminate his career, doing a special emphasis in the years of 1914-1915, concerning the drama of the First World War which affects deeply in the author's thought, about the drive, and topic, configuration of psychic system, the transformations of the economic and dynamic model, the discovery of narcissism and implications in the identification theory and, finally, the progressive capitulation of Freudian Psychoanalysis to the death drive. Melancholia is the phenomena that turns out to be dominant along this theoretical development, and the reference text is *Mourning and melancholia*, the composition of which was 100 years old in this thesis is presented. The analysis has also in mind the influence that the collaboration by Freud's main disciple supposed in this field: Karl Abraham (1877-1925), mentor of the object relationship theory.

C.-Target: The main target of the doctoral thesis has been to find the tracks and keys which connect and / or disconnect one another, about the same human phenomena: the suffering of the existential limitation, and the lamentations of the death and pain that the melancholic man represents, and the features of such experience with its consequent implications as one field with the other. It has been investigated the theoretical and practical reasons that justify such affirmations, concerning each system of reference - Freud's psychoanalytic and the Christian's revelation-, and the solutions that each one provide to the man caught in the loss of objects. The argumentations have been thought about in the clinic area, but even more the ethics and subjective experience, wondering for the records and grounds of the identification in both areas. The final part of the thesis, which has been dedicated to the comparative between one and another perspective, has tackled also the conciliation between Psychoanalysis and Christian faith, and the lessons which could be originated for the existential reflection about the nature of the human being.

D.-Results: In the first part of the thesis it has been demonstrated how, for Freud, melancholia is a regressive mechanism of identification with a lost object, whose libidinal investment had a narcissist basis and so it returns to Ego when the object is finished. This way, the loss of the object is changed into a loss of Ego, what means a narcissist haemorrhage which causes sadness and suffering to the subject because it

makes him to feel guilty for the loss, and therefore wretched, because the link with the object really included an ambivalence: the object was so loved as hated in the unconscious mind, and the identification with it had an oral predominance, which means that the person was attacking simultaneously that which he was identifying with, by means of the sadistic devour. In this discrimination between evacuation or conservation of the object is where the differential psycho-genesis of melancholy and obsessive neurosis is fixed, as Abraham said for the first time.

The object which has been buried inside Ego becomes to be constituted as critical instance of the same Ego (so the Ego Ideal or Superego), which marks the morality and punishes with no pity the aggressive drives, in the form of the showy immodest self-reproofs of the melancholic patient (which continue being projective against the lost and traumatic object, for Freud). This means that the morality is constituted by primitive identification with the parental buried, narcissists, omnipotent and vindictive objects, so it's a "pure culture of the death drive". These archaic ideals suppress the individual drives and connect with the social and cultural procedure, and the melancholic man enjoys the libido under the masochistic form, finding unconscious pleasure in the pain and surrendering for purges and penances. The mania is the reverse of the melancholia: the denial of the loss and the oral voracity of libido on new objects, which are evacuated at the moment.

For these traits Freud gave to melancholia the status of "narcissist psychoneurosis", which differs from any other psychosis or transfer neurosis, and Abraham characterizes it essentially as the archaic form of the unsuccessful mourning for the mother. In both cases it represents the typical mechanism of the constitution of Ego, and also for the identity and character of the subjects.

In the second part of the thesis it's been exposed how the Christian religion cannot be lived according to its own narcissist desire, due to the experience of faith means to enter in a dependent relationship with God, who is understood as the Absolute Transcendent Otherness and demands a personal link of conversion, acceptance and gratitude of the received gifts and a convinced attitude of sharing them with the neighbours, specially the needy and poor ones. The Christian religious experience is therefore structural and symbolic, because it's obedient to objective pre-existent

commands which take shape within the construction of the God's kingdom around the world -and later to take part in the divine communion in heaven-, and it's not the imaginary way of projecting ones own melancholic limitation an Other. Even more, the mysticism is going to consist of the experience of indescribable fusion of the believer with God, for entire grace of the Spirit and responsible purgation for the human soul, which looks with faith for the real God in the shadows of the "dark night", and rejects all the sensitive images and rational meanings that mask it. The resemblance to melancholia is deceitful, because there is no option for depression or spiritual laziness, neither for the vain lamentation.

It's been concluded that Jesus of Nazareth's revelation is the incarnation of God himself in the life of man, in happy and sorrow moments, in bothers sufferings, and the evangelic practice calls directly to the transformation of all structures of sin and evil around the world to liberate it and to make the original God's plan of salvation come true. The New Alliance is not really based on codes of behaviour, but on the spiritual faith of this salvation, of the pardon of the sins, of faithful and free mercy with all brothers, specially the poor and suffering people. In Christian revelation this does not mind the "serf will" of the human limitation, because the genuine faith helps the faults of man and grace acts in the humanity of every person.

The suffering embodied by the sad and melancholic man, loaded with faults and tired of living, constitutes par excellence the critical experience of the subjective attitude towards God, and how it may be solved what will involve the conformist or transforming response of the *self*, for one itself and for the community. This *pathos* is also the reason of human dignity and the Jesus' incarnation. The Christian faith rises up wounds, mournings, losses and finite possessions, and it responds with forgiveness, empathy and understanding to other people's lacks, returning good for evil and restoring the divine order where the sins spread distrust and dread. "Sinning" really is to yield to evil, to be inactive and narcissist before the pain of the others, to be afraid to suffer if I help you; in Christianity the fear of this revenge becomes abolished by the testimony of Jesus Christ on the cross: his love for every man leads him to give his life for the *kingdom*, to forgive his killers, to die to sin and to be revived by the Father, reconciling by this way the human with the divine, since the Christian liberation christens with a spiritual grace and human cooperation within freedom.

Even though evil is radical in man, the original nature always is the good, which is reborn in the moments of conversion and divine lightening. The sacrifices do not consist of making compulsive rites or identify the sacraments with vain symbols; mercy and the human existence is a sacrifice in itself, it's a sacred work dedicated to the community, as it was Christ's one. His redemption did not consist of dying of a certain form, but of living loving the others up to the end. This one is a beautiful and sublime message, which integrates all the troubled parts of man in a new harmonic and pacific being, which is encouraged by life, happiness and action, liberated and not only absolved of sin and melancholia.

E.-Conclusions: In the third part of this thesis both perspectives have been compared and discussed their similarities and differences. Both positions identify melancholia as the *truth* of the human mortal and immanent being, the reality which hides the mask of the person. The human nature is wretched to Freud, because it's constituted by the unconscious drive motions of life and death, what the first one, after the passing of the time, looks more and more like is a postponement of the second, mainly in terms of economic dialectics. The prosocial morality is really internal compulsions which come from outwards; it's the result of education and it means that the good of man is much more learned than innate. On the other hand, the evilness and the perversion answer directly to the passions of Id.

In the Christian doctrine, man moves away from God and falls down in sin exactly for his narcissism and zeal of omnipotence. Nevertheless, the Father not only is all-powerful, but also all-loving: he's a not ambivalent Object towards his children, though these in their immature understandings live in him like fearsome and vindictive one. Jesus' revelation proclaims a Father incarnated in the children, who forgives sins and calls to conversion, who does not set the price to free-of-charge of so many gifts that he gives although people could not conceive it thus. The resurrection is the God's work that shows his justice and promises our liberation, but this only can be understood if there's faith, because reason is not enough. The fruits of this grace take shape on the community (in the Church), in the preaching of the *kingdom* which symbolizes this Good News of happiness and salvation and moves back all idolatries and melancholic images.

The confidence in the human *psiké* -and in our body by the "resurrection of the body"- has been restored, since the Christian does not devour or feed on objects' shades, like Freud sadly believed, but on a Light which goes beyond the plane of our being, notes our lacks and mistakes that could be improved, and promises us a happy and brilliant existence in close contact with Whom, together and beyond us, is Life and Truth.

F.-Key words: Melancholia, Psychoanalysis, fault, identification, narcissism, oral, sadism, Christianity, faith, salvation, liberation, reconciliation, conversion, ethics.

2015